مركز حرمون للدراسات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies

أبحاث

نشأة الفرقة النصيرية/ العَلوية وتبلور عقيدتها



منير شحود
سامر عيسى

نشأة الفرقة النصيرية/ العَلوية وتبلور عقيدتها

أيلول/سبتمبر 2024

المحتويات

الملخص

شكلت فرق الغلاة التي انتشرت في العراق، منذ أواخر القرن السابع للميلاد، الأساس العقائدي للفرقة النصيرية التي تمكنت من تطوير إرث الغلاة وتمثله في عقيدتها، وسط صراعات سياسية – دينية حفل بها العصر العباسي، وذلك كخط غنوصي راديكالي ما زال يقطع مع الإسلام الأرثوذكسي السنّي والشيعي. وفي تلك الأثناء، صيغت عقيدة الفرقة النصيرية ليصبح لها لاهوتها المميز الذي منحها هويّةً فريدةً مكنّتها من البقاء والاستمرار في أوساط إسلامية مناوئة ومعادية.

تمثلت **أهمية** هذه الدراسة في ضبط تواريخ الأعلام والشخصيات، وتعميق البحث في طبيعة نشأة الفرقة النُّصَيرية ومصادرها العقائدية، والمؤثرات الفكرية والعناصر الأساسية للاهوتها، وحركيات دعوتها وتبلور عقيدتها في الفضاء الشامي - العراقي. ويتمثل **هدف** الدراسة في محاولة استجلاء الغموض الذي رافق نشأة الفرقة وسط جملة من المؤثرات الخارجية والصراعات الفكرية المحيطة التي أسهمت في أن تتخذ الفرقة منذ البداية مسارًا تاريخًا متفردًا سمته الانعزال والتقية. وفي هذا السياق، أُشير إلى المصادر الأساسية للعقيدة النصيرية واكتمال طقوسها وأعيادها وتشريعاتها في القرن الحادي عشر الميلادي.

وبسبب حركيات الدعوة غير الملائمة، خرجت الدعوة النصيرية من موطنها الأصلي في العراق، وانتشرت في جبال سورية الشمالية الغربية. ونظرًا لجملة من الأسباب -أهمّها غياب الطموح السياسي لقادتها المؤسسين، واختيار أنصارها معاقلهم الجبلية المنعزلة في سورية، واعتماد التقية أسلوبًا في التخفي في أوساط دينية معادية، واعتمادها نمط حياةٍ فلاحيّ لا يضعها في منافسة حكام المدن والقلاع، حيث تتركز الصراعات والمطامع- فقد تمكنت الفرقة النصيرية من البقاء، لكن بثمن كبير، تمثل في تقهقرها الاجتماعي والسياسي.

لقد نطقت الفرقة النصيرية بخطاب ديني فريد تمثَّل في إعادة إنتاج عقائد الغلاة الموروثة، وشكلت جملة هذه العقائد، المتأثرة بالثقافات الفارسية واليونانية بصورة خاصة، «دين» الفرقة النصيرية، بطابعه التوحيدي والتوفيقي. فهي ليست محض طريقة صوفية، وإن احتوت بعض السمات، وثمة خلاف حول عدّها دينًا بحد ذاته، لكن الأكيد أنها صارت، بتيّارها الأصيل، كيانًا دينيًا متميزًا بطقوسه وطريقته في النظر إلى عالم الوجود، فكان أن صمدت أكثر من 1000 عام في وجه محاولات التسنين والتشييع والتنصير. جمعت هذه الدراسة بين المنهجين الوصفي التحليلي والتاريخي المقارن. ولتسهيل الأمر على القارئ في فهم النقاط الأكثر غموضًا من اللاهوت النصيري، استعنّا ببعض المخططات والأشكال.

المقدمة

في لحظة مفصلية تاريخية، مستفيدةً من الإنهاك الذي أصاب الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، اندفعت الموجات الحربية من شبه جزيرة العرب بقيادة النبي محمّد[1]، المسلّح بالسيف والحماسة الدينية التي لم تنطفئ جذوتها بموته، وتابع قوّاده العسكريون نهجه الحربي (المقدّس)، فأخضعوا المنطقة بأسرها[2]، معجّلين على نحو مكثّف عملية انصهار ثقافي كانت قد بدأت أصلًا[3]. ثم اتسعت هذه العملية في العصر العباسي، خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، من ترجمة وتأليف وصياغة للعقائد اللاهوتية مثل الإسلام الأرثوذكسي (السنة والشيعة الاثني عشرية - الإمامية)[4] والإسماعيلية والزيدية، علاوة على صياغة مقالة إحدى فرق الغلوّ، موضوع بحثنا الحالي، الفرقة النُّصَيرية التي ورثت تراث الغلاة، وطوّرت عقائدهم الراديكالية تطويرًا خلّاقًا، ليصبح لها طريقتها المميزة التي منحتها هويّةً فريدةً مكنّتها من البقاء والاستمرار في أوساط إسلامية مناوئة ومعادية.

وبوفاة النبي محمّد، فقدت عائلته الهاشمية منزلتها الأرستقراطية[5]، وطفحت قلوب الشيعة[6] بالمرارة والنقمة على مغتصبي حق عليّ بوراثة ابن عمّه، فعلى هذا الحقّ السياسي المُصادَر، بنت فرق الشيعة خطابها الديني وطوّرته، ولن يغيّر من حقيقة الأمر وصول أقارب النبي محمد (سلالة عمه العبّاس) إلى

(1) لا يمكن الركون إلى الرواية المتعلقة بحياة النبي محمد، فهي لم تكتب إلا بعد وفاته بأكثر من قرن ونصف، هذه الرواية كتبها محمد بن إسحاق (توفي 767م) بإملاءٍ من السلطة العباسية، ثم استند إليها ابن هشام (توفي 830م). انظر: ألفريد لويس دي بريمار، تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ص 13، 22.

(2) بخلاف الرواية التقليدية للطبري، واستنادا إلى رواية سيف بن عمر في ما يخص تاريخ فتح العراق (633 - 634)، تؤكد بروانة بُرشريعتي الحقيقة القاطعة بأن فتح العراق حدثَ بين (628 - 632) في مرحلة انغماس الملكية الساسانية في صراع فصائلي، وذلك اعتمادًا على الدلائل الزمنية والنمّية numismatic (المتعلقة بالعملات المعدنية والمسكوكات)، هذه الحقيقة التاريخية سيكون لها بالفعل نتائج ثورية على فهم مرحلة صدر الإسلام. انظر: بروانة بُرشريعتي، اضمحلال الإمبراطورية الساسانية وسقوطها، ص 261، 413، 414، 27.

(3) لعبت الحيرة (عاصمة اللخميين) عشية ظهور الإسلام دورًا كبيرًا في نشر المانوية في الحجاز، والمسيحية النسطورية على الساحل الشرقي لشبه الجزيرة العربية. انظر: ألفريد لويس دي بريمار، تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ص 276، 277.

(4) استخدام الإمامية كمعادل مفهومي للإثني عشرية تماشيًا مع الاستخدام الدارج، من دون تجاهل عدم تطابق المفهومين عند مؤرخي الفرق، الشهرستاني مثلًا. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 163 – 166، ص 171 – 176. مع تأليف الكتب الشيعية الأربعة، «الكافي»، «من لا يحضره الفقيه»، «الاستبصار»، «تهذيب الأحكام»، انظر: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص 97 – 99، أصبح للإمامية في القرن الحادي عشر ميلادي أساس نظري متين، مكن الإمامية من بلورة الاتجاه الشيعي الأرثوذكسي المقابل للآخر السنّي.

(5) حُرِمت عائلة النبيّ (آل البيت) بعد وفاته من تلقي حصة الخُمس من غنائم الحرب المحجوزة له في حياته. انظر: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص 51.

(6) الشيعة لغةً هم الصحب والأتباع، وفقهيًا أتباع (عليّ وبَنيه) الذين يعتقدون بأن الإمامة ركن الدّين وقاعدة الإسلام. انظر: ابن خلدون، مقدمة بن خلدون، ج 1، ص 246. انظر أيضًا: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 3، ص 46. ومن المهم أن نشير إلى أن إطلاق لفظ شيعة مصطلحًا على أتباع علي، وإن تأخر زمنيًا، لا يعني غياب أطروحةٍ شيعية منذ أيام النبيّ، كما ذكر باقر الصدر في تقديمه كتاب تاريخ الإمامية. انظر: عبد الله فياض، تاريخ الإمامية، ص 4.

الحكم، فهؤلاء كانوا أشدّ بطشًا بالبيت العلوي من سابقيهم الأمويين(7)، وفي الوقت عينه، كانوا أول الراعين للإسلام السّني الذي تبلور بين ظَهرانيهم.

ومقابل خط أئمة الشيعة المعتدل والانسحابي(8) الذي لم تعبأ به السلطة الرسمية بعد مقتل الحسين بن علي، نجد أنّ رؤوسًا حاميةً من الشيعة (غلاة)، ومن الحلقة الضيّقة للأئمة، صدعت بخطابٍ دينيٍ جريءٍ يقطع بصورة أساسية مع الإسلام الرسمي، ما جلب لهم تبرؤ الأئمّة ولعنهم، الأمر الذي قبله الناشطون الغُلاة على نحو طريف، بوصفه يندرج تحت مبدأ التقيّة(9).

وعلى الرغم من هزيمة الغلاة، فإنّ روحهم الثورية أبقَت جذوة التشيّع متّقدة. وما يُثير الدهشة هو أنّ هؤلاء الغلاة -بمرور الوقت- منحوا «لاعنيهم» الإماميّن بعض أفكارهم حول الإمامة والمَعاد وتجريم مُغتصبيّ حقّ عليّ بالخلافة(10). لكنّ الظاهرة الأكثر أهمية بمدلولها التاريخيّ هي تقديس رموز هؤلاء الغلاة السابقين، وتبنّي خطابهم الفكري وتطوير الفرقة النُصيريّة له لاحقًا.

وما يزال بعض الغموض يحيط بنشأة الطائفة النصيرية/ العلوية، كما بتاريخها كله، بسبب طروحات مؤسسيها التي ابتعدت عن الخط العام للإسلام الأرثوذكسي، بشقّيه السنّي والشيعيّ. وعلى الرغم من انضواء الفرقة النصيرية ضمن السياق التاريخي للشيعة الاثني عشرية (الإمامية)، فإنها تختلف معها جذريًا في اللاهوت والتراث، فقد وصفت الشيعة الإمامية الفرقةَ بالغلوّ في أفضل الأحوال، ورفضها السنّة بوصفها فرقة مهرطقة، فضلًا عن الاختلافات التي ميزت لاهوت الفرقة من الفرق الباطنية الأخرى، كالإسماعيلية والإسحاقية المعاصرتين لها، والدرزية التي تبلورت لاحقًا في ظل الدولة الفاطمية. وقد تمكنت هذه الفرقة، بوصفها إحدى فرق الغلاة، من النجاة وسط عدم رضى شيعي ورفض سنّي لم «يتزحزح» خلال تاريخ الفرقة كله، على الرغم من الكوارث التي حاقت بأبنائها، وطبعت شخصياتهم بسمات الحذر والتوجس مِن كل مَن هو قادم إلى ديارهم، إلى أن يأمنوا على أنفسهم.

(7) سُحِقَ الاتجاه العلوي الثوري المنتسب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب عام 762م، حيث قُتل محمد (النفس الزكية) بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن بن أبي طالب، وبعد سنة قتل أخوه ابراهيم، وفي معركة «فخ» عام (786م) قُضي على تمرد العلويين من نسب الحسن. انظر: سعدون عباس نصر الله، دولة الأدارسة في المغرب، ص 37، 41، 42، 53، و: سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، ص 263 - 266.

(8) يتمثل هذا الخط في الشيعة الإمامية (الإثني عشرية)، أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم محمد المهدي. انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 7. تابعت الشيعة الإمامية، بعد الافتراق عن الإسماعيلية، خط الاعتدال ولم تدخل حلبة الصراع السياسي، فلم تكن عرضة لهجوم جدلي عقائدي سنّي، بوصفها لا تمثل خطرًا إيديولوجيًا كالعقيدة الإسماعيلية، عقيدة الدولة الفاطمية. انظر: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص 26.

(9) التقيّة هي التستّر عن العدو وقت الخطر، وهي مرتبطة بطبيعة الإنسان العامة، وهي عند الشيعة موضوع تربوي أخلاقي سياسي أكثر من كونه موضوعًا دينيًا محضًا. انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 194، 195. بينما التقية عند الفرقة النُصيريّة هي فرض دينيّ مكّن الفرقة من النجاة، انظر: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 168 – 169، و144 Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p.. المتاهة الطريفة هنا هي أنّ الغلاة يعدون تعاليمهم الباطنية مأخوذة من الأئمة، والأئمة بدورهم يلعنونهم كما تدوّن كتب الإمامية، والغلاة يقرّون بوقوع اللعن، ولكن كلّ ذلك في الظاهر فقط، ولدواعٍ "أمنية" فحسب. ونجد حالة مشابهة من التقية عند الصابئة الحرانيين بعد دخول المسلمين إلى حران، فكانوا يُظهرون الإسلام اتقاء المحنة. انظر: محمد عبد الحميد الحمد، التأثير الأرامي في الفكر العربي، (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ط 1، 1999)، ص 133.

(10) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p. 177. و: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص 67.

قام **اللاهوت النصيري** على ثلاث دعائم: **المعنى، والاسم (الحجاب)، والباب**. فالمعنى (عليّ) هو الذات الإلهية التي خلقت من نورها الاسم (محمد) الذي بدوره خلق الباب (سلمان الفارسي). ثم تتالت عمليات الخلق، فكوَّنت ثلاثة عوالم: **العالم النوراني الكبير، والعالم الترابي الصغير، والعالم البشري**، ثم كُيِّفت لاحقًا، على نطاق ضيق، نظريةُ الفيض الأفلوطينية، كتأثير يوناني، لتتلاءم وعقيدة الفرقة ذات المنشأ إسلامي الأساس.

وتضمّن اللاهوت النصيري أيضًا فكرة العدل الإلهي، الذي يمكن أن يتحقق في الحياة عن طريق **التقمص**، حيث ترتدي الروح قمصانًا بشرية أو حيوانية أو لجمادات. ولا ينفي ذلك عقيدة **يوم القيامة** عند الفرقة، حيث يظهر المهديّ للانتقام من جميع الكفار.

وشُخصِنت العبادات الخمس، فلكل منها باطنها الذي هو شخص من آل عليّ. ولم ينجُ النص القرآني هو أيضًا من التأويل باطنيًا، وينسحب ذلك على الأعياد التي جاءت من ثلاثة مصادر: إسلامية وفارسية ومسيحية، ما أعطى الدين النصيري سمته التوفيقية Syncretism.

وفي أثناء انتقال الدعاة من جنوب العراق إلى شمال غرب سورية (بلاد الشام)، استفادت الفرقة من المد الشيعي في المنطقة الذي تمثَّل في الدول البويهية والحمدانية والفاطمية، على الرغم من التباين العقائدي بينها، فالتزمت الفرقة التقيّة نمطَ حياة لازمها على مدى تاريخها.

وكانت مدينة حران من أهم محطات الفرقة، حيث حدث التأثر بالثقافة اليونانية بصورة أكثر وضوحًا، وذلك على يد علماء من ثلاثة أجيال من عائلة آل شعبة. وفي هذه المدينة، ظهر تأثير صابئة حران في بعض الطقوس النصيرية، كالتنسيب وغيره.

وأُشير إلى استبعاد المرأة من التعليم الباطني عند الفرقة النصيرية، ما يوحي بحالة من الخوف من النساء Gynophobia، يمكن تتبعها في أدب الغلاة المؤسس لدين الفرقة، لكن المرأة النصيرية وجدت ضالتها في نوع من الدين الشعبي المتمحور حول تقديس الأولياء وزيارة قبورهم، ما ملأ حياتها الروحية وجنبها غلواء العصبية.

وعلى الرغم من محاولات كثيرة من بعض رجال الدين العلويين في القرن العشرين، لإخراج لاهوت الفرقة «من مكمنه» وإعطائه بعدًا شيعيًا أو صوفيًا أكبر، فإن التيار العلوي التقليدي (الأصيل) لم يتأثر بها، ورفض جميع محاولات التشيع والتسنن والتنصُّر، محافظًا على تقيته، وقد تحوّل إلى ضرب من الثقافة الشعبية، يحرسه مشايخه الذين فصّلوه على مقاس مصالحهم، وعلى رأسها الاستحواذ على أموال الزكاة، فكان ضربًا من «الدين الموازي».

تقع هذه الدراسة ضمن الجهد الهادف إلى تذليل العقبات التي تقف في وجه فهم الآخر المختلف، بعيدًا عن الصور النمطية التي تراكمت عبر مئات السنين، والعمل على إعادة النظر في الأحداث لمصلحة الحقيقة الموضوعية المتجاوزة لمختلف أشكال العصبيات الدينية، ومن أجل دراسة التاريخ الديني والثقافي لشعوب المنطقة على قاعدة المصالح السياسية التي اتخذت لبوسًا دينيًا، والتمهيد لانتشار مفاهيم الاعتذار والتسامح وتجاوز الأحقاد.

تتموضع هذه الدراسة، بصورة غير مباشرة، في المجال الاجتماعي السوري، وتستجيب لحاجة معرفية تتعلق بدور الصراع التاريخي بين المذاهب والطرائق الإسلامية وتباين رؤاها، من خلال فهم تاريخ العلويين السياسي والاجتماعي، بعيدًا عما هو سائد في الحديث الشائع، وانطلاقًا من أنه لا أفضلية لدينٍ على آخر، فهي تجارب إنسانية ملهمة لمعتنقيها في نهاية المطاف.

ونظرًا للاهتمام الملحوظ بتاريخ العلويين وعقيدتهم بعد عام 2011، وظهور بعض الدراسات الأكاديمية والأبحاث المهمة حولها، فقد ارتأينا الإسهام في هذا الجهد ونشر مقالة مطّلعة وأقرب إلى الحقيقة الموضوعية، من خلال توضيح بعض النقاط الملتبسة المرتبطة بظهور الفرقة النصيرية/ العلوية، وتصويب ما قد لا تصل إليه أعمال الباحثين الأجانب، نظرًا لغلبة السرية التي طبعت الحياة الدينية والاجتماعية للفرقة خلال مئات السنين من العزلة وانغلاق نفق التقية عليها.

ستقتصر دراستنا هذه على مدة زمنية محددة، رُسِمَت فيها الخطوط العامة لحياة الفرقة الاجتماعية وطقوسها، بوصفها تيارًا أصيلًا بمصادر عقائدية متنوعة، على رأسها الإسلام القرآني، لكن مع مزيد من تأويل معانيه واستبطانها. وعسى أن يساعد انتماء الباحثين إلى الفضاء الثقافي لهذه الفرقة/ الطائفة، لا إلى لاهوتها، على تذليل بعض العقبات وجلاء بعض الجوانب الغامضة ذات الصلة.

تبدأ هذه الدراسة بتقصّي جماعات الغُلوّ العراقية وشخصياتها التي شكلت الأساس العقائدي للفرقة النصيرية التي أُسست على يد محمد بن نصير (كان حيًا سنة 893 م)، وصاغ عقيدتها الحسين بن حمدان الخصيبي (توفي 958م)، واكتملت تقريبًا في أثناء حياة أبي سعيد ميمون بن قاسم الطبراني (كان حيًا سنة 1008م). والتعرُّف على المحيط السياسي الذي نشأت فيه الفرقة، وكيفية تعامل رجال الدين السنة والشيعة وغيرهم معها في تلك المرحلة، وذلك كأساس يمكن الاستناد إليه من أجل إجراء أبحاث لاحقة حول هذه الفرقة، بعد استقرارها في معاقلها الجبلية في الشمال الغربي لسورية (بلاد الشام)، وصولًا إلى الدور السياسي الذي لعبته في الواقع السوري الحالي، ومرورًا بالدولة العلوية التي شكلتها سلطات الانتداب عام 1920.

ومن أجل ما سبق، راجعنا المصادرَ التي ورد فيها ذكر لهذه الفرقة في بداياتها، وتناولناها بالنقد والتدقيق، بعيدًا عن التقية وما أحدثته من خلط وغموض وانتشار الأقاويل والتكهنات. وتحضيرًا لتنفيذ هذه الدراسة، راجعنا معظم الأدبيات المتعلقة بتاريخ الفرقة النصيرية وعقيدتها في طورها التأسيسي. وتنوعت هذه الأدبيات بين المصادر التاريخية، سواء عاصرت ولادة الفرقة النصيرية أم جاءت في فترة لاحقة، ومصادر الفرقة نفسها، إضافة إلى الدراسات المعاصرة، عربية كانت أم أجنبية. ضمّت المصادر التاريخية مراجع شيعية وسنية، ولم تكن موضوعية في جزء كبير منها، ولكنها قدمت لنا تراجم مهمة عن بعض شخصيات الفرقة النصيرية. وقدّم نشر سلسلة التراث العلوي عام 2007 مصدرًا غنيًا حول أدبيات الفرقة، في هيئة نصوص مطبوعة كانت قد وُجدت عند أبناء الفرقة في هيئة مخطوطات طوال مئات السنين. وحصلنا -بوسائلنا الخاصة- على بعض المخطوطات والرسائل، ومنها «الرسالة المصرية».

واستفدنا أيضًا من بعض الدراسات الغنوصية الأجنبية حول بعض الفرق الإسلامية الأولى، ومنها فرق الغلاة. وقدمت لنا بعض المصادر الحديثة إضاءة مهمة على مرحلة حاسمة من تاريخ الشيعة الإمامية، وهي مرحلة «الغيبة الصغرى» التي ظهرت فيها الفرقة النصيرية. ولم يخل الأمر من الدراسات الأكاديمية الجادة

التي تطرقت إلى هذه الفرقة، كليًا أو جزئيًا، كدراسة «**الفرقة الهامشية في الإسلام**» للتونسي المنصف عبد الجليل، ودراسة (**العلويون النصيريون الهوية والمعتقدات مدخل في تاريخ أقلية رائدة**) ليارون فريدمان. وقد تناولت الدراسة الأخيرة بعمق تاريخ الفرقة النصيرية وعقيدتها، وأيّد بعض ما جاء فيها ونُقد بعض آخر، وبخاصة في تبنيها «البدهي» للتأثير اليوناني الأفلوطيني في النص النصيري المؤسس.

وتضمن بحثنا لأول مرة ترجمة تاريخية دقيقة للقادة المؤسسين للفرقة النصيرية، وعرض العقائد المكونة للاهوتها بطريقة مبسّطة، مستعينين بالجداول والمخططات التوضيحية عند الضرورة. ووجدنا أن مقالة فرق الغلاة والمؤثرات الغنوصية كانت حاضرة منذ البدايات الأولى للخطاب الإسلامي، وأن التأثير الفلسفي اليوناني في لاهوت الفرقة جاء -في العموم- متأخرًا، وعن طريق المدرسة الحرانية، آل شعبة تحديدًا، وينطبق ذلك بصورة خاصة على نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، مقارنة بما أحدثته هذه النظرية من تأثير في تفكير العلماء المسلمين، مثل الفارابي، والفرق الأخرى، ولا سيما الإسماعيلية. وإن كنا لا ننفي أن يكون النصيريون قد عملوا على توطين نظرية الفيض في وقت مبكر لتلائم ثالوثهم، فلم يتضح تأثيرها قبل كتابات آل شعبة الحرانيين. ومع ذلك، تبقى جميع هذه التأثيرات ثانوية، مقارنةً بالمصدر القرآني الأساس لعقيدة الفرقة النصيرية، لكن مع مزيد من التأويل[11].

من أهم التحديات التي واجهتنا في هذه الدراسة **التحقق من شخصيات المؤسسين وأدوارهم ونتاجهم الفكري والديني**. وتوفرت معظم المعلومات -على قلتها- في كتب الشيعة الاثني عشرية ومخطوطات الفرقة ذاتها، وورد القليل منها في المصادر السنية. يعود ذلك إلى ضآلة الدور التاريخي، الفكري والسياسي، للفرقة النصيرية وعدم وجود تأريخ معاصر يُعتدُّ به عن حياة المؤسسين في المصادر العلوية ذاتها، وقد توقف معظم شيوخها عند حدود الباطن في الحديث عنها، ولو أن أشعارهم المُرمّزة أماطت اللثام عن أسرارها العقيدية بدرجة معقولة، علاوة على استثناءات قليلة تمثلت في محاولات بعض متنوريّ الفرقة تجاوز مفهوم التقية، بغية إزالة كثير من اللغط والغموض[12].

وعدم وجود مرجعية واحدة للفرقة جعل من الاجتهادات عوامل تنابذ وخلاف[13]، وعرّضها للتلاعب

(11) يشير د عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتابه، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، إلى أنه مهما كان التأثير اليوناني في الفرق الإسلامية، فقد جاء لاحقًا بعد نشأتها، وأن البحث عن أصول الفرق والآراء يجب أن يكون في المنبع، القرآن أولًا. انظر: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1940)، المقدمة، ص: ط.(؟)

(12) يقول الشاعر حامد حسن عن التقية في الوقت الحالي: «إن التقية، بعد أن زالت أسبابها السياسية، لم تعد إلا جبنًا متوارثًا، وخوفًا تاريخيًا لم يبق له أي مبرر»، و"ليت هؤلاء المتقين علموا أو يعلمون أن تُقاهم أعطى كتبة التاريخ حقًا، وأفسح لهم مجالًا، أن يتقوَّلوا عنهم ما طاب لهم التقوُّل ويظنوا بهم الظنون، ويرموهم بشتى التُّهم، ولهم كل العذر في كثير مما تقوَّلوا وظنوا واتهموا، فالمجهول عرضة لكل افتراض، والخفي موضع كل احتمال، والمتلبس مأخوذ بتهمة الالتباس»، وإنّ التردّد والجزع والعقد المتراكمة والدّجل والتوتّر العصبي، ليست سوى سياطًا تسوط التفتح النفسي، وعلينا أن نرفض اليوم كل أسلوب تقليدي يقوم على الظنّ بأن البعض يملك الحقيقة، وأن الآخرين لا يملكون غير قبض الريح. هذا ظنّ آثم بالحياة، ويقضي على روح الإخاء والمعايشة». انظر: حامد حسن، المكزون السنجاري، (دار مجلة الثقافة، الجزء الأول، دمشق، 1970)، ص 13 – 14. لكن آراء مثل هؤلاء التنويريين لم تؤثر كثيرًا في استمرار حالة التدين التقليدي الشعبي بلا تغيير يُذكر، ولو أنها حدت من عدد أتباعه.

(13) وبخلاف وجهة النظر هذه، ثمة من يرى بأن عدم وجود مرجعية واحدة للفرقة هو من أهم المزايا، إذ يمنح ذلك أبناءها مزيدًا من الحريات الفردية والقدرة على تجاوز الانتماء الضيق إلى الفرقة وتراثها الديني.

العشائري والسياسي، ومنه ضرورة متابعة الخط النصيري «الأصلي»، المنكفئ بطبيعته، وسط استمرار محاولات التشييع والتسنين والتنصير، كمحطات لم تنقطع خلال مسيرة الفرقة.

وتتمثل **أهمية** هذه الدراسة في تعميق البحث حول نشأة الفرقة النصيرية ومصادرها، وطبيعة المؤثرات الفكرية فيها، والعناصر الأساسية للاهوتها، وتبلور عقيدتها، والحركيات الجغرافية والثقافية للفرقة في فضائها العراقي - الشامي. في حين يتمثل **هدف** الدراسة في توضيح النقاط الملتبسة المتعلقة بنشأة الفرقة النصيرية وسيرة قادتها المؤسسين وعقيدتها/ عقائدها الدينية، واستجلاء الغموض الذي رافق نشأة الفرقة وتاريخها، وسط جملة من المؤثرات الخارجية والظروف المحيطة والصراعات الفكرية التي أسهمت في اتخاذ الفرقة منذ البداية مسارًا تاريخًا متفردًا سمته الانعزال والتقية. وتوصلنا إلى عرض تراجم تاريخية دقيقة لحياة أعلام الفرقة النصيرية الأوائل، وتوضيح تاريخية تشكيل عقيدة الفرقة ومصادرها بأسلوب نقدي. واستجلت هذه الدراسة الطريقة التي صيغ فيها لاهوت الفرقة على امتداد قرون عدة، مدعّمةً ببعض المخططات التي قد تسهِّل على القارئ فهم النقاط الأكثر غموضًا في اللاهوت النصيري.

ومن ناحية **المنهج** المُتّبع، فقد جمعنا في هذه الدراسة بين المنهجين: الوصفي - التحليلي والتاريخي - المقارن، من أجل الاستجابة لحاجات البحث. وعلى أمل أن تساعد دراستنا هذه في وضع حجر أساس يمكن الانطلاق منه بثبات لدراسة الفرقة النصيرية في المراحل اللاحقة من تاريخها الديني والسياسي.

ونشير أيضًا إلى أن محاولتنا لجمع المعلومات من المشايخ والمهتمين بعقيدة الفرقة اصطدمت بصعوبات جدية، منها إحجام البعض عن تقديم المعلومات المتعلقة بالحياة الداخلية للفرقة ولاهوتها، كنوع من التقية أو أنه «حرام»، مع اعترافهم بأن المصادر والمعلومات صارت في متناول الجميع على وسائل التواصل الاجتماعي. لذا لا يمكن عد الحوارات التي دارت مع هؤلاء -مع استثناءات قليلة- بمنزلة مقابلات معمقة تسهم في إغناء البحث على نحو أساسي، لكنها أسهمت بلا ريب في توسيع أفق فهمنا للاهوت الفرقة، وإدراك مدى الافتراق بين الخط التقليدي (الأصيل) ومحاولات بعض رجال الدين الحاليين تبني وجهة النظر الشيعية أو المزاوجة بينهما، بحجة العودة إلى الأصول، والرفض المطلق الذي تواجهه من الخط «الأصيل». وفي كل الحالات، فإننا نعرب لهؤلاء عن وافر امتناننا لتحمّلهم طرحنا الأسئلة الصعبة على امتداد ساعات طويلة من النقاش.

فرق الغلاة[14] وتراثهم الفكري

فرق الغلاة

من العراق الذي يحمل رمزيةً خاصةً لمحبيّ عليّ[15]، خرجت حركات تمرّد مسلحة من الوسط الشعبي البروليتاري[16]، فتبنَّت خطابًا دينيًا مغايرًا للخطاب الرسمي. هؤلاء الثوّار الذيّن سُمّوا في أدبيات مؤرخي الفرق بالغلاة، كانوا يَخْطون نحو مصيرهم المحتوم أشبه بفراشات عاشقة للَّهب، لكنّ بصماتهم الواضحة في الخط الشيعي الإمامي (المتبرّئ منهم) أوضح من أن تُجْحَد، فضلًا على اعتناق الفرقة النُصيريّة مآثرَهم وتمجيدها.

تعدُّ **الكيسانية**[17] من أهم فرق الغلاة، حيث نادت ثورة المختار الثقفي[18] بمحمد بن الحنفيّة بوصفه المهدي المخلِّص، وبعد نجاح عسكري محدود، صفى مصعب بن الزبير الحركة[19]، وبايع محمد بن الحنفية (المهدي) الخليفة الأموي المنتصر. لكن بعد وفاة محمد بن الحنفيّة، رفضت بعض فرق الشيعة الكيسانية

(14) هم من غلوا في حق أئمتهم، وحكموا فيهم بأحكام إلهية، انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 176. وهذه تسمية الآخر المختلف عقائديًا بالطبع.

(15) في العراق، كانت الكوفة عاصمة الإمام علي، حيث قُتل، كما قُتل ولده الحسين في كربلاء.

(16) نستخدم هنا مصطلح البروليتاريا لا بالمفهوم التقني الماركسي، ولكن بحسب الأصل اللاتيني (proletarius)، حيث السمة الأساسية للبروليتاري ليست الفقر أو الأصل المتواضع، وإنّما الشعور الساخط للفرد أو الجماعة بفقدان منزلة الأسلاف التقليدية، وباغترابهم عن المجتمع الموجودين فيه. انظر:

A. Toynbee, A study of history, volume I, p. 41, and: A. Toynbee, A study of history, the one volume illustrated, p. 56, 230.

(17) تعددت الروايات حول المقصود ب (كيسان)، البعض يعد كيسان مولى محمد بن الحنفيّة (بن علي بن أبي طالب). انظر: ابن خلدون، مقدمة بن خلدون، ج 1، ص 248. وعد البعض الآخر أن كيسان هو رئيس الحرس الشخصي للمختار الثقفي. انظر: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص 60. أما الكيسانية مفهومًا فتطلق على فرق الشيعة التي تؤمن بإمامة محمد بن الحنفيّة. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 35.

(18) هذا الوسط الشيعي المشحون بالعواطف والأحلام والمجرّد من السلطة السياسية، استقطب كل فئات البروليتاريا -بموروثها الثقافي الشعبيّ- الحالمة بالعدل وإعادة المجد الضائع، وبخاصة العنصر الفارسي الأرق عمرانيًا بما لا يُقاس بحسب التعبير الخلدوني. انظر: عباس إقبال، آل نوبخت، ص 82. لذا ليس من المُستغرب أن تسود اعتقادات مثل نبوّة المختار الثقفي (تلقّي الوحي من جبريل). انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 36. هذه التصورات، كالنبوّة والرجعة المهدوية وتناسخ الأرواح، هي وليدة وسط ثقافي عريق، ولا يمكن تقييدها بمجرّد أراجيف أطلقها كاتب سِيَر مثل سيف بن عمر، كمُختَلِق لشخصيات وهميّة نتيجة أحقاده القَبَلَية. لذا، وبصرف النظر عن حقيقة ابن سبأ التاريخية، فإن خطاب الغلوّ السبئي غير مختلق. انظر: مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج 2، ص 365 - 368. بالمناسبة، يُماثل دور سيمون ماغوس (سمعان الساحر)، بالنسبة إلى المسيحية الرسمية، دور عبد بن سبأ بالنسبة إلى الإسلام الرسمي كمهرطقَين، وهذا ليس من قبيل المصادفة التاريخية في رأينا، بل يعكس وجود تيّار فكري أصيل معاكس للخط الأرثوذكسي منذ لحظاته الأولى. انظر: هانس يوناس، الديانة الغنوصية، ص 134، و: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 25.

(19) قضى مصعبُ بن الزبير عام 687م على حركة المختار الثقفي التي اقتصت من قتلة الحسين، ، وفي هذه الأثناء، كان آل الزبير ينافسون الأمويين على الحجاز والعراق.

فكرة موته. وشمل خطاب الكيسانية جملة عقائد إيسكاتولوجية[20]، من غيبة ورجعة مهدوية[21] وتناسخ أرواح (تقمّص)، وهي التي تشكل أهم الركائز العقائدية للغلاة.

وتابعت **البَيانية**[22] خط الكيسانية، وادّعى بَيان بن سمعان النبوّة، وطلب من محمد الباقر (الإمام الخامس) الاعتراف بنبوّته، وزعم أنّ روح الله كانت تتناسخ في الأئمة والأنبياء (حلولية) حتى وصلت إليه. واللافت قوله بوجود إلهين، واحد سماوي وآخر أرضي أدنى مرتبة، وهذه بالفعل فكرة غنوصية[23] واضحة.

وتمحورت **المعاويّة**[24] **حول** شخصية عبد الله بن معاوية في مرحلةٍ تاريخيةٍ حرجةٍ، حيث كان البيت الأموي واقعًا بين سندان الانقسام العائلي ومطرقة التمرد العسكري. هنا، وجدت فرق الكيسانية في ابن معاوية ضالتها المنشودة بعد موت أبي هاشم بن محمد الحنفية، لذا أُلصِقت بشخص هذا القائد الجديد تُهَم الغلو المعروفة كلها[25]. يُنسب إلى هذا الشاعر الثائر[26] كتاب «المراتب والدُّرَج» الذي يعد مصدرًا أساسيًا في أدب الفرقة النُصيريّة.

وقالت **الحربية**[27] برجعة المهدي (ابن معاوية) الظافرة من جبال أصفهان، وبانتقال الروح القدس إلى

---

(20) Eschatology: هي فرع من اللاهوت يتعامل مع الأخرويات مثل الموت وخلود الروح والبعث والحساب ونهاية العالم. انظر:
https://www.collinsdictionary.com/dictionary/English/eschatology/

و: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج 1، ص 27.

(21) إحدى فرق الكيسانية قالت إن ابن الحنفية لم يمت، وهو مقيم في جبال رضوى تحميه الأُسود والنمور، وأنه المهدي الذي بشّر به النبي محمد. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 37.

(22) نسبة إلى بيان بن سمعان، قتل عام 737م أيام الحكم الأموي. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 41 – 47.

(23) الغنوصية: تعريب لكلمة (gnosis) اليونانية، وتقابلها في العربية المعرفة الحدسية الباطنية، والعرفان في التصوف الإسلامي. وبفضل الكشف عن مكتبة نجع حمادي في صعيد مصر عام 1945، تم التعرّف على التيّار المسيحي الغنوصي الذي اضطهده الاتجاه المسيحي الرسمي بوصفه هرطقة. من أهم سمات الفكر الغنوصي أن هذا العالم شرّ، وأنه مخلوق من إله أدنى، هذا الإله الصانع (Demiurgus) جاهل وصلف بطبيعته، والعرفان هو السبيل لخلاص الأرواح المحبوسة في سجن المادة. ويوجد التيار الغنوصي أيضًا في الديانتين المانوية والمندائية (المندائيون هم الصابئة الحقيقيون، ويعيشون في جنوبي العراق). انظر: فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح، ص 66، 70، 71. وهانس يوناس، الديانة الغنوصية، ص 61، 64، 65، 244، 247. والليدي داروور، الصابئة المندائيون، ص 25. أما الغنوص الإسلامي بحسب هالم فيتحدد بأسطورة كونية (كوزمولوجية cosmology)، وعقيدة نجاة بعيدة عن الوحي القرآني. وخلق العالم لا ينجزه المعترض المنكِر (الشيطان) كاتجاه سائد، وإنما وكلاءُ الله، واغتراب الأرواح هو نتيجة هبوطها وتناسخها في قوالب أو قمصان عدة، وخلاصها النهائي يكون بالغنوص (العرفان). انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 11، 136.

(24) نسبة إلى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب: ثائر، حكم مناطق واسعة في إيران وقتله بصورة عنيفة في سجنه عام 748م الداعيةُ العباسي أبو مسلم الخراساني. انظر: أبي الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص 152 – 159، و: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 47 – 50.

(25) انظر: سعد القمّي، المقالات والفرق، ص 42 – 43.

(26) لا توجد مؤلفات شعرية له، وإنما نجد شعره متناثرًا في كتب عدة. انظر: عبد الحميد الراضي، شعر عبد الله بن معاوية، ص 20. بعد الاطلاع على الكتاب، وجدنا أنّ هذه المتفرّقات الشعرية لا تمتّ بأي صلة إلى الاتجاه الباطني المعروف عن ابن معاوية.

(27) نسبة إلى عبد الله بن عمرو بن حرب، استأنف رئاسة الكيسانية بعد مقتل عبد الله بن معاوية. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 50.

عليّ وأولاده الأئمة وزعماء الكيسانية[28]، ورأت أن القِيامة هي خروج الروح من البدن، فالأرواح المطيعة تنتقل إلى أبدان طاهرة حتى تصير في أبدان نورانية (ملائكة)، والأرواح العاصية تنتقل إلى أبدان نجسة (حيوانات)، وقالوا أيضًا بالأدوار السبعة[29].

ونجد عند فرقة **المغيريّة**[30] ملامح غنوصية بارزة في قصة خلق طريفة[31]، واتجاه عدائي حادّ يتمثّل في شيطنة منكري إمامة عليّ. بينما تقوم **الخطّابية**[32] على دعوة أبو الخطّاب إلى ألوهية جعفر الصادق (الإمام السادس)، وللخطّاب منزلة خاصة في أدب الفرقة النُصيريّة، فهو في منزلة الباب[33].

التراث الفكري للغلاة

تتنوع المصادر الفكرية لفرق الغلاة ومدى نفوذها في الأدب النصيري. ومنها كتاب **أمّ الكتاب**[34] الذي لم نجد له ذكرًا في الأدب النُصيريّ، لكن المصطلحات والمفاهيم الغنوصية الواردة فيه تَبناها النُصيريّون

---

(28) الأئمة هنا هم: الحسن، الحسين، محمد بن الحنفية، أبي هاشم بن محمد الحنفية، عبد الله بن معاوية. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 51.

(29) خُلقت سبع نسخ من آدم بالتعاقب، مدة دور كل منها 50 ألف عام، وتتناسخ أرواح الخلق في كل دور: المطيعون يصبحون ملائكة السماء والعاصون ينزلون تحت الأرض في خلقة مشوهة. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 52، 55.

(30) المغيرية نسبة إلى المغيرة بن سعد الذي قتله سنة 737م خالد القسري والي الكوفة أيام الأمويين. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 65.

(31) يكتب الله على كفّه أعمال العباد، ويغضب من العصاة، فيعرَق، ومن هذا العرَق يتشكل بحران؛ واحد عذب منير والآخر مالح مظلم. نظر الله في البحر فرأى ظله، اقتلع الله عين هذا الظل المتمّرد، وصنع منه شمسًا. من البحر المالح خلق الكفار، ومن البحر العذب خلق المؤمنين. هذه الثنائية بين البحر المنير والآخر المظلم، وكذلك عصيان الظّل لخالقة، هي أفكار غنوصية جليّة. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 65 – 69، و: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، ص 69 – 74.

(32) نسبة إلى أبي الخطّاب محمد بن أبي زينب، قتلَ هذا الثائرَ والي الكوفة العبّاسي عيسى بن موسى أيام حكم الخليفة المنصور (754 – 775 م). انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 139 – 144. و: رسول كاظم، نشأة الخطّابية في الكوفة وأثرها في ترسيخ مباني الغلاة، ص 11.

(33) يعدُّ أبو الخطّاب عند الفرقة النُصيريّة في منزلة الباب (أقرب شخص للإمام ومتلقيّ علمه الباطني)، وهذه المنزلة ليست موضوعًا تنظيميًا يقابل «السفير» عند الإمامية، بل هو موضوع عَقائدي. انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 97. والبابيّة ليست مقالة إمامية ورثها الغلاة، ولا تشترط غياب الإمام، وذهب المنصف عبد الجليل. انظر: المنصف عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 734. ونجد في كتاب (المراتب والدرج) -الذي لا يمتّ بصلة إلى الإثني عشرية التي لم تكن قد وُلدت بعد- أنّ الأبواب هم أعلى مراتب العالم النوراني. انظر: علي بن حمزة الحرّاني، حجة العارف، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 275، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 285.

(34) عثر الروس على هذا الكتاب في بداية القرن العشرين، حيث توارثته الإسماعيلية في شمال شرق أفغانستان. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 80 – 82. وهو رواية منسوبة إلى جابر بن عبد الله الأنصاري (توفي سنة 697م) عن الإمام الخامس محمد الباقر (توفي سنة 733م). أحيانًا، وبسبب عدم الدقة التاريخية، يصبح الراوي جابر بن يزيد الجعفي (توفي سنة 745م). يعد كتاب «أم الكتاب» من تصنيف مجموعة من الغلاة هي المخمّسة (تقول المخمسة بأن الألوهية تتجلى في عليّ ومحمّد وفاطمة والحسن والحسين). انظر: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص 71. وبخصوص جابر الأنصاري، انظر: الذَّهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج 3، ص 189 – 194. وبخصوص جابر الجعفي، انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 23. ويعد كلّ من جابر الجعفي وجابر الأنصاري مُقدَّسيَن في الدين النصيري. انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 218، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 242.

لاحقًا بعد تعديلها[35]. ويوجد كتاب المراتب والدُّرَج في هيئة مخطوط[36]، واقتبست منه فقرات بكاملها في مؤلفات الفرقة النُصيريّة[37]. يُعد مؤلف هذا الكتاب، عبد الله بن معاوية، من العالم النوراني الكبير عند النُصيريين[38]. ونجد في كتاب الأُسُس أو الأُسوس[39] شرحًا لعقيدة تناسخ الأرواح[40]، وذكرًا للمراتب

(35) مثل تجلّي الألوهية في عليّ (ليس لعلي الصدارة في هذا الخماسي الإلهي)، وأسطورة الهبطة من العالم النوراني، والطريق الباطني للخلاص، وتناسخ الأرواح، ومنزلة سلمان الفارسي كخالق كوني. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 90 – 138، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 141 – 142.

(36) بعد اطلاعنا على المخطوط نجد خلطًا واضحًا يتمثل في ذكر رواية أبي الخطاب التي تعود إلى تاريخ لاحق لابن معاوية، ما يشير إلى تحويرات النسّاخ للكتاب المذكور. وفي الكتاب تقسيم لمراتب العالم النوراني الكبير عل شكل مصفوفة من سبع مراتب هي من الأعلى إلى الأدنى: أبواب، أيتام، نقباء، نجباء، مختصّون، مخلصون، ممتحنون، وتحتوي كلّ مرتبة على سبع درجات، عدد أشخاص هذا العالم خمسة آلاف (العالم الكبير ومراتبه وعدد أشخاصه تم تبنّيها كما هي في الأدب النُصيريّ). لم يتطرّق المخطوط إلى مراتب العالم البشري الصغير السبعة: المقرّبون، الكروبيون، الروحانيون، المقدسون، السائحون، المستمعون، اللاحقون اللاتي أُضفنَ لاحقًا، فَبناء مصفوفة لهذا العالم الصغير الذي يبلغ عدد أشخاصه مئة وتسعة عشر ألفًا، من الصعوبة بمكان، لذلك قسم إلى مراتب فقط من دون دُرَج. ونشير إلى أن إضافة دُرَج العالم الكبير للصغير خطأ واضح. نسب فريدمان مراتب العالم الصغير إلى ابن معاوية. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 285 – 286.

(37) بحسب رواية الخصيبي عن عبد الله القمّي عن عمر بن المختار عن عبد الله بن معاوية عن جعفر الصادق. انظر: الحسن بن شعبة الحرّاني، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 82 – 89، 101 – 105، و: أحمد بن محمد النميري، الرسالة الحرّانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 305 – 316. ونجد استشهادات عدة في كتاب المراتب والدُّرَج. انظر: علي بن حمزة الحرّاني، حجة العارف في إثبات الحق على المباين والمخالف، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 274 – 276، و: محمد بن نصير النميري، الأكوار النورانية والأدوار الروحانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 135 – 186. ونجد في الرسالة المُفضّلية (مصدر ما قبل نُصيريّ) ذكرًا للمراتب. انظر: المُفضّل بن عمر الجعفي، الرسالة المُفضّلية، سلسلة التراث العلوي، رقم 6، ص 18، و: الحسين بن حمدان الخصيبي، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 254 – 256، و: الحسين بن حمدان الخصيبي، فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 86 87-، 148 – 150. وفي كتاب حاوي الأسرار للجِلّي، تصبح رواية كتاب المراتب والدُّرَج مرفوعة إلى الإمام الخامس محمد الباقر، وهذا على الأرجح من خطأ النسّاخ. انظر: محمد بن علي الجِلّي، حاوي الأسرار، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 184 - 190.

(38) عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب (في الرسالة المصرية مذكور عبد الله بن معاوية بن جعفر الطيار، ربما من خطأ الناسخ أو كخطأ تاريخي) هو في مرتبة النقباء زمن المولى جعفر الصادق. انظر: المهلهي، الرسالة المصرية، ص 467، بخلاف ما ذهب إليه فريدمان بوصف ابن معاوية في مرتبة "الباب" مثل أبي الخطّاب. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 147

(39) كتاب الأُسُس، أو «تأليف أبنية الكلام»، أو «معرفة حكمة سليمان». يُنسب هذا الكتاب إلى النبي سُليمان، وقد ترجمه عن العبريّة وحفظه غيبًا الإمام الثامن عليّ الرّضا، وقدّمه للخليفة المأمون الذي عَقد البيعة له مكافأة لجهده. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 245 – 346. ، و: (المؤلف مجهول)، الأسس، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 48 – 51. وينسب ماسينيون ودوسو هذا الكتاب إلى المفضل بن عمر. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 245, 72 . هذا الخَلط والخيال المُنفلت وعدم الدّقة التاريخية هي سمات ميزّت الأدب النُصيريّ على العموم، من دون أن تُفقده قيمته الروحية العالية بالنسبة إلى معتنقيه، حيث لا مفاضلة هنا لدين على آخر بوصفه أكثر جدارة بالاحترام، بل كلها أديان حقيقية بطريقتها، كما ذهب دوركهايم. انظر: دوركهايم: الأشكال الأولية للحياة الدينية، ص 21. وإن الفقر الذهني الواضح في الأدب النصيري كما ذهب شتروتمان (هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 210 – 211)، وأحيانًا الاستغلاق على الفهم من المستكشفين (كارستن نيبور، رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى مجاورة لها، ج 2، ص 339 – 340)، ربما يُفسَّر بضعف المستوى الفكري نسبيًا لرموز النصيرية الأوائل، ولاحقًا بظروف الانعزال التاريخيّ الذي عاشته الفرقة بعيدًا عن الأوساط الثقافية بسبب تبني التقيّة.

(40) المؤلف مجهول، الأسس (أو الأسوس)، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 108 – 116.

والدرجات[41]، واستشهد به في عدد من مؤلفات الفرقة النُصيريّة[42]. ويُنسب كتاب **الصراط**[43] إلى إسحاق الأحمر[44]، وذلك بحسب المسعودي (توفي 957م) ومؤلفيّ الفرقة النصيرية من الحرّانيين. لكن بعد الاطلاع على كتاب "الصراط" بحسب رواية المفضّل بن عمر[45]، وجدناه يختلف كليًا عن مُقتبسات كتاب "الصراط" المنسوب إلى إسحاق الأحمر، وكأنّنا أمام مُؤَلَفَين للفرقة النُصيريّة يحملان الاسم نفسه. ويعدُّ كتاب **الهفت الشريف أو الهفت والأظلّة**[46] من أهم المصادر النصيرية ومُستَشهد به في أكثر من مؤَلَّف نُصيريّ[47]، وفيه نلمح لأول مرة مذهب Docetism[48] (الوهم) عند الحديث عن مقتل الحُسين، وفي ما يخّص المرأة فإن

(41) المؤلف مجهول، الأسس، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 122.

(42) محمد بن علي الجِلّي، حاوي الأسرار، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 158 – 164، 172، 214، و: محمد بن علي الجِلّي، رسالة الفتق والرّتق، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 318، و: محمد بن علي الجِلّي، رسالة الأندية، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 328، و: ميمون الطبراني، البحث والدلالة، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 38.

(43) حقّق هذا الكتاب المنصف عبد الجليل، والكتاب هو ما رواه الهدري عن الخصيبي، مرفوعًا إلى المُفضّل بن عمر عن جعفر الصادق. انظر: المُفضّل بن عمر، الصراط، ص 61.

(44) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج2، ص 101، و: الحسن بن شعبة الحرّاني، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 23، 40، 42، 53، 135، 141، 167 – 168، 170، و: علي بن حمزة الحرّاني، حجة العارف في إثبات الحق على المباين والمخالف، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 258.

(45) المُفضّل بن عمر فقيه محدّث كان حيًّا سنة 799م. انظر: رسول كاظم، المُفضّل بن عمر، سيرته العلمية ومسنده عند الإمامية، ج1، ص 37. ويعد في مرتبة «الباب» عند النُصيريّة، وله معجزات. انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى، سلسلة التراث العلوي، رقم 7، ص 375 – 378.

(46) ينسب هالم كتاب الهفت والأظلّة إلى محمد بن سنان. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 171. بالنسبة إلى محمد بن سنان (توفيّ 835م) فهو عند الإمامية من الغلاة ولا يُعَوّل على روايته. انظر: عادل هاشم، محمد بن سنان، ص 33، 106، بينما يُعد قدّيسًا (في مرتبة النقباء) عند النُصيريّة. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 246. ، و: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية(العلوية)، ص 274. حقق كتاب الهفت والأظلّة كل من عارف تامر ومصطفى غالب، وسماه الأخير الهفت الشريف ونسبه إلى المُفضّل بن عمر. واللافت أنّ مصطفى غَالب اعتذر في الطبعة الثانية عن نسبة الكتاب إلى الطائفة العلوية – النصيرية، بناء على رأي الشيخ العلوي عبد الرحمن الخيّر (كاتب معاصر). انظر: المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف، ص 6. ولكن فريدمان يؤكد أنه مصدر تم تبنيه وإضافته إلى أدب الفرقة النصيرية (Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 243 – 244.). لا شك في أن محتوى كتاب الهفت والأظلّة يدّل على نحو قاطع أنه ذو صلة بالعقائد النُصيريّة، أما موقف الشيخ الخيّر فَيُعبّر عن اتجاه علويّ حديث لوضع عربة الفرقة العلوية - النصيرية على السكّة الإماميّة بأي ثمن، حتّى ولو كلّف الأمر إنكار الحقيقة التاريخيّة.

(47) انظر: محمد بن نصير النميري، المثال والصورة، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 210، و: ميمون الطبراني، الرسالة المرشدة، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 176.

(48) يُشير مصطلح الدوسيتية Docetism إلى "هرطقة" مسيحية مبكرة (عقيدة غنوصية مسيحية) تَعد بَشريّة المسيح وآلامه وموته محض ظواهر فحسب، انظر:https://www.collinsdictionary.com/dictionary/English/Docetism/ ، و: هانس يوناس، الديانة الغنوصية، ص 165، و: فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح، ص 73، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 82. . ونجد في القرآن مبدأ Docetism في عدّ حادثة صلب المسيح محض وَهْمٌ لا أكثر، فقد رفعه الله إليه (النساء 4:157،158). انظر: M. Eliade, A history of religious ideas, Vol 3, p 77.. واعتنق النصيرية هذا المبدأ الدوسيتي. انظر Friedman, The Nusayri – Alawis, p 83. . فمقتل الحسين (المعنى) هو خداع ظاهري ليس إلاّ، حيث رفعته الملائكة في الهواء. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 187 - 190، و: المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف، ص 96 – 100. لذلك لا نجد عند النُصيريّين حزنًا وصراخًا مثل الإمامية، بل برودة الحكماء المتفرّدين بفهم غموض هذه الدراما الإلهية. وحتى اللباس الأسود غير محبذ في المآتم أيضًا عند العلويين، وقد انتقلت هذه العادة إلى نساء العلويين من المسيحية والإسلام، مع أن بعض المشايخ التقليديين قبلوا باللون الكحلي حلًا وسطًا.

لدينا حالة خوف من النساء Gynophobia فَريدة[49]، كَفرادة دين الغلاة بطبيعة الحال. ومن بين المصادر الفكرية للغلاة أيضًا **الرسالة المُفضليّة**[50]، وكتاب **الحجب والأنوار**[51]، وكتاب **الأنواروالحجب**[52].

(49) Gynophobia وتعني الخوف من النساء الذي له أساس اعتقادي عند النُصيريّة، فالمرأة خُلِقت من معصية إبليس. توجد هذه العدائية ضد النساء في مصدر سابق للاهوت النصيري (أم الكتاب). انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 137، 212 – 213، و: ميمون الطبراني، الدلائل في المسائل، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 141. ونجد مثل هذه الجينوفوبيا عند المندائيين العراقيين، حيث لا يسمح للنساء بالسير خلف جنازة الميت، حمايًة لروحه من الأذى في حالة عدم الطهارة، انظر: الليدي داروور، الصابئة المندائيون، ص 264. وفي حلقات التناسخ (التقمّص) عند النُصيريّين يمكن للمرأة المؤمنة في حالة الكمال أن تظهر في صورة رجل، والعكس مستحيل، من باب تكريم الله للرجل. انظر: المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف، ص 142 – 143، و: المنصف عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 626. من المهم أن نشير هنا إلى أنّ هذه النظرة تجاه المرأة ظلّت أسيرة الأوراق الفقهية الصفراء، لكن الظرف التاريخيّ للفرقة وهيمنة الطابع الزراعي على حياتها، أوجد عبادات شعبية، مثل زيارة أضرحة الأولياء، وجدت فيها المرأة النُصيريّة فضاءها الديني الذي يوصلها إلى الله الذي تعرفه فطريًا، بعيدًا عن التعقيد اللاهوتي لهذه الأخوية الذكورية المُهَيمِنة. انظر: منير شحود، جبال الأغاني والأنين، ص 58، 67.

(50) وهي رسالة قصيرة، روايتها متسلسلة من نصر بن محمد عن الجليّ عن الخَصيبيّ، مرفوعة إلى المُفضّل بن عمر(السائل) عن جعفر الصادق (المُجيب). وفيها شرح للاهوت النُصيريّ في ما يتعلق بالعلاقة بين المعنى والاسم (ستُشرح لاحقًا)، بناءً على تفسير سورة النور. انظر: المُفضّل بن عمر، الرسالة المفضلية، سلسلة التراث العلوي، رقم 6، ص 9 – 18، و: (النور: 24، 35).

(51) يُنسب هذا الكتاب إلى محمد بن سنان (الحكيم)، المعتمد على رواية المُفضّل بن عمر عن جعفر الصادق. في الكتاب إضافات غريبة أضافها النسّاخ على الأرجح، حيث تصبح المراتب النورانية المعروفة (السبع) ثمانٍ، بعد إضافة مرتبة الحجاب، انظر: محمد بن سنان، سلسلة التراث العلوي، الحجب والأنوار، رقم 6، ص 22. وثمة مغالطة تاريخية تتعلق بذكر لمحمد بن نصير (أبو شعيب) في الكتاب، ولم يكن قد وُجد بعد. انظر: محمد بن سنان، الحجب والأنوار، سلسلة التراث العلوي، رقم 6، ص 25.

(52) هذا الكتاب منسوب أيضًا إلى محمد بن سنان، بناءً على رواية المُفضّل بن عمر، هنا تعود المراتب النورانية سبعًا من جديد، انظر: محمد بن سنان، الأنوار والحجب، سلسلة التراث العلوي، رقم 6، ص 70. وفي الكتاب خلط تاريخي يتمثل في ذكر الإمام الحسن العسكري، ما يشير إلى عبث الناسخ، انظر: محمد بن سنان، الأنوار والحجب، سلسلة التراث العلوي، رقم 6، ص 80.

التاريخ المؤسس للفرقة النصيرية[53]

يبدأ تاريخ الفرقة النصيرية التأسيسي مع محمد بن نصير وينتهي بوفاة ميمون الطبراني. وكانت بغداد، حاضرة الخلافة العباسية، قد شهدت عشية تأسيس الفرقة النصيرية في القرن التاسع الميلادي طغيان النفوذ التركي[54]. وجابه الحكم العباسي ثورات اجتماعية عنيفة عدة، ألحقت الخراب بالحياة الاقتصادية وزلزلت الأساس الإيديولوجي لدولة الخلافة العباسية[55]. لكن بعيدًا عن أحداث المسرح السياسي، وفي زوايا الظلّ، تابع الخط الإمامي المعتدل شق طريقه ببطء وثبات، وتمكن في النهاية من بلورة خطه الرسمي الموازي للاتجاه السني الأرثوذكسي.

من جهة ثانية، حملت شخصيات طموحة راية الغلو القديمة المناهضة في مقالتها للاتجاه الإمامي، وحصلت المجابهة بين الغلاة والإمامية في لحظة حرجة من تاريخ الشيعة الإمامية، عند وفاة الحسن العسكري (الإمام الحادي عشر) سنة 874م، وفي بداية ما يسمى الغيبة الصغرى عند الإمامية (874 – 941 م) التي برز فيها دور السفراء الأربعة[56]. وظهرت شخصيات غاليّة عراقية عدة، نافست على منصب السفارة[57]، فاكتفت الإمامية التي لا تمتلك القوة السياسية والعسكرية لتصفية هؤلاء الغلاة، بلعنهم وإقصائهم وتدوين أخبارهم.

كان من أبرز هؤلاء الغلاة محمد بن نصير النميري وإسحاق الأحمر، وهما ينتميان إلى الخط الشيعي الغاليّ نفسه، ولهما العقيدة الباطنية نفسها، فلم يكن الخلاف بين إسحاق الأحمر وابن نصير خلافًا عقائديًا في الأصل، وإنما كان خلافًا شخصيًا يتعلق بزعامة اتجاه غاليّ في ذلك الوقت المضطرب. ولكننا لن نخوض في موضوع الفرقة الإسحاقية الذي يقع خارج نطاق دراستنا الحالية.

---

(53) نستخدم الفرقة هنا مقابلًا للكلمة الإنكليزية (sect)، بحسب مدلولها عند هاينس هالم، وقد طبّقها على الدروز، ولها سمات عدة، مثل قلة عدد الأتباع وغياب اعتراف الدولة والاعتناق الطوعي لأفرادها، انظر: – Y. Friedman, The Nusayri Alawis, p 11

و: عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، ص 109.

(54) حاول الخليفة المتوكل التخلص من النفوذ التركي، فقتله الجيش المُسيطَر عليه من الترك عام 861 م، وامتدت السيطرة التركية خلال المدة: (861 – 946 م). انظر: برنارد لويس، الحشيشية: الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، سهيل زكار (مترجمًا)، ص 124، 127. يعود الاستشهاد السابق لما ذكره سهيل زكار في تقديمه المطول (صفحة: 1 - 155) للكتاب السابق.

(55) حملت الثورات التي واجهت الخلافة العباسية في بغداد عقائد مناهضة للعقيدة السنية الرسمية، مثل ثورة البابكيين على حدود أذربيجان (817 – 838 م) وثورة الزنج في البصرة (869 – 883 م) وحركة القرامطة التي بدأت في سواد الكوفة (887 م). انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج 3، ص 10 – 11. و: سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، ص 272 – 273. و: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج 3، ص 410.

(56) كان محمد بن الحسن (الإمام المهدي) طفلًا عند وفاة والده الحسن العسكري، في مدة غيبته الأولى التي تسمى الغيبة الصغرى. تَزْعُم الإمامية أن المهدي كان يدير شؤون الأمة وهو غائب عن طريق نوابه (سفراء) الأربعة الذين اختارهم الله. في نهاية الغيبة الصغرى. تبدأ غيبة المهدي الكبرى المستمرة حتى يوم القيامة، خلال هذه المدة لا وساطة بين الإمام وشيعته، انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 94 – 95.

(57) انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 107 – 109.

يُعدُّ **محمد بن نصير النميري** (كان حيًا سنة 893 م) مؤسس الفرقة النصيرية – العلوية[58]، وله مؤلفات عدة تنسبها إليه هذه الفرقة، مثل «الأكوار النورانية والأدوار الروحانية» و«المثال والصورة» و«الموارد» و«الكافي للضد المنافي». لا نجد في النص النصيري أي معلومات تاريخية صريحة تخص حياة هذا الرجل، ولكن يُفهم من النص النصيري أنه عاش في القرن التاسع الميلادي، كونه من الحلقة الضيقة للإمامين علي الهادي (توفي 868 م) والحسن العسكري (توفي 874 م). ومن وجود بعض الأخبار عن محمد بن نصير عند مؤرخي الفرق الشيعة[59] والكتّاب السنة[60]، يمكن أن نستنتج أن ابن نصير كان على قيد الحياة سنة 893م، أيام السفير الثاني محمد بن عثمان العمري الذي امتدت سفارته في المدة (893 – 917م)[61].

اللافت في حياة ابن نصير هو علاقته القوية بآل الفرات[62] ذوي المنزلة في البلاط العباسي، هذه العلاقة وفّرت لابن نصير الدعم والغطاء لتأسيس حلقته الباطنية[63] ونشر مقالته في الغلوّ التي لاقت رواجًا بين أفراد قبيلته (بني نمير)، فكانت حلقة محمد بن نصير النميري تعرف **بالنميرية**[64]، ما يشير إلى قوة الرابط

(58) السياق التاريخي لتسمية الفرقة النصيرية، ينافي ما ذهب إليه هاشم عثمان من أن أصل التسمية هي العلوية وتبدّل الاسم إلى النُصيريّة للتشنيع عليهم! انظر: هاشم عثمان، هل العلويين شيعة؟ ص 15. مع أن الخصيبي يفتخر بنسبه النصيري، فيقول:

سلسلي مقدس بهمني/ نَصروي يحب نمر النمور. نَصروي، نسبة لمحمد بن نصير، وفي بيت آخر، يصف فرقته بالنصيرية، الفراتية، فيقول:

نُصيرية وفراتية وجعفية الرأي في ما تحامي.

انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 65، 295.

(59) تكرر الرواية الإمامية لعن محمد بن نصير، انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، ص 247. و: محمد بن عمر الكشي، رجال الكشي، ص 369 – 370. و: أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 246 – 247. و: محمد بن الحسن الطوسي، رجال الطوسي، ص 378، 402. و: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 53، ص 1 – 3، ج 51، ص 367 – 368. و: محمد بن أحمد الكاتب البغدادي، تاريخ الأئمة، ص 33. واستمر لعن ابن نصير في القرن العشرين عند المامقاني، انظر: المامقاني، الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال، ج 2، ص 150 – 151.

(60) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 252. و: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد 4، ج 8، ص 274.

(61) انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 109 – 110.

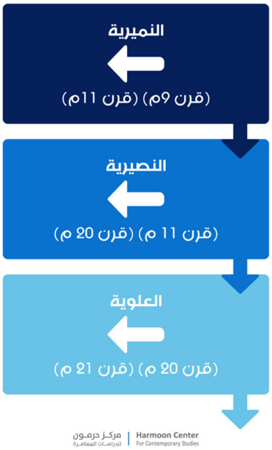
(62) أبو العباس أحمد بن الفرات (توفي 903 م) هو الذي منح حمايته لمحمد بن نصير، وليس محمد بن الفرات كما ذهب جواد علي، انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ص 119 – 120. أحمد بن الفرات شخصية أدبية مرموقة في عصره، أخوه أبو الحسن علي بن الفرات تقلد منصب الوزارة ثلاث مرات في البلاط العباسي في أيام الخليفة المقتدر، أول مرة، سنة 908 م، وأعدم مع ولده (924م) بتهمة التعامل مع القرامطة. انظر: الذَّهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 478 – 479، و: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 7، ص 20 – 22، و: الهلال بن المحسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، ص 11 - 12، 28، 71، و: حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ص 54، و: سعد القمّي، المقالات والفرق، ص 248.

(63) في كتاب « الدستور »، تظهر شخصية يحي بن معين السامري (في مرتبة النقباء) المقرّبة من محمد بن نصير، انظر: المؤلف مجهول، الدستور، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 15. ويُعتقد أن يحي السامري كان يتزعم حلقة ابن نصير في سامراء،

انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 11.

(64) أول ذكر لابن نصير نجده عند النوبختي (توفي في بدايات القرن العاشر الميلادي)، حيث يسمي فرقة ابن نصير الفرقة النميرية، انظر: الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، ص 147 – 148. وفي شعر المنتجب العاني افتخار بالنميرية لا كنسَب قبلي، وانما بوصفها فرقة دينية. يقول المنتجب: فإني نُميريُّ اليقينِ ومعشري/ إلى مضرَ الحمراء في المجد تضرب. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الشيخ محمد المنتجب الدين العاني، ص 188، 241.

القبلي، فمن المرجّح أن يكون بعض أبناء قبيلته قد نقلوا دعوة ابن نصير إلى فضاء جغرافي يتجاوز العراق، حيث كانوا يوجدون. بعد **النميرية**، شاعت تسمية **النصيرية**[65] حتى بدايات القرن العشرين لتحل مكانها تسمية **العلوية**[66]، وهي التسمية الأثيرة عند أبناء هذه الفرقة.



الشكل (1). عرض مراحل تسمية الفرقة تاريخيًا في المصادر الخارجية للفرقة النصيرية.

والشخصية الشيعية الثانية هي **إسحاق بن محمد النخعي أو إسحاق الأحمر** (كان حيًا سنة 893 م)[67]، وهو شخصية غاليّة تُنسب إليه الفرقة الإسحاقية. كان ناشطًا أيام السفير الثاني محمد بن عثمان الذي امتدت سفارته بين 893 و917م. كانت الفرقة الإسحاقية موجودة أيام الخطيب البغدادي (توفي 1071م) في المدائن قرب بغداد[68]، وكونه (الأحمر) من الغلاة، فمن الطبيعي أن يُهاجم بقسوة من علماء الشيعة الإثني عشرية، فكتبهم الرجالية[69] زاخرة بلعنه ورميه بالكذب وفساد المذهب[70] وضعف الرواية،

(65) في القرن الحادي عشر ميلادي، تظهر كلمة النصيرية في المصادر الخارجية، دلالة على فرقة دينية، في رسالة الداعية الدرزي حمزة بن علي، انظر: حمزة بن علي، الرسالة الدامغة للفاسق، الرد على النصيري، رسائل الحكمة، مجلد1، ص 171.

(66) انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p235.

(67) هناك رواية على نطاق ضيق تختلف في نِسبة الإسحاقية، انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد4، ج 8، ص 274، و: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص 38.

(68) كان إسحاق الأحمر يعد نفسه سفيرًا في زمن الغيبة الصغرى المضطرب، انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 127 - 128. الجدير بالذكر أن أول أشارة تاريخية إلى الإسحاقية ذكرها الخطيب البغدادي نقلًا من كتاب «الرد على الغلاة» للحسن بن موسى النوبختي (توفي 912 م). يذكر البغدادي بالخطأ يحيى بدلًا من موسى. انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج 6، ص375 – 377، و: عباس إقبال آشتياني، آل نوبخت، ص 166 – 167، و: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج 2، ص71 - 75. وبصرف النظر عن موقف النوبختي الإمامي، يظهر بوضوح أن «الأحمر» يشكّل استمرارًا للخط الغالي الباطني الذي تتشاركه النصيرية والإسحاقية.

(69) علم الرجال هو العلم الذي يبحث في أحوال الرواة من حيث اتصافهم بشروط قبول أخبارهم من عدمه، انظر جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال، ص 11.

(70) انظر: ابن الغضائري، الرجال لابن الغضائري، ص 41، و: الحسن بن يوسف الحلي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص 318، و: ابن داود الحلي، الرجال، ص 426، و: المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال، ج 2، ص 30 - 31.

واتهامه بوضع الحديث[71]. ويبدو أن مصير الفرقة الإسحاقية المنسوبة إليه قد ارتبط بالفرقة النصيرية منذ ولادتهما المتزامنة، وأشير إلى المعتقد المشترك للفرقتين (حلول الله في عليّ) الذي يعبّر عن فهم سطحي لعقيدة الغلاة[72] في عدد من المصادر التاريخية[73].

ومن دون شك، فإن إسحاق الأحمر الذي يرجع نسبه إلى الحارث النخعي (أخا مالك الأشتر المقرّب من عليّ بن أبي طالب)، كان شخصية دينية شيعية مهمة وله عدد من الكتب التي اندثرت، مثل كتاب أخبار السيد[74] وكتاب مجالس هشام[75]. هذا الإنتاج الفكري والحضور البارز في ترجمات الأقدمين دفع بعالم شيعي معاصر، محمد الأبطحي (توفي 2002م) إلى إعادة الاعتبار إلى الأحمر، بعيدًا عن الاتجاه الإمامي السائد برمي المخُتلِف فكريًا بشتى أنواع التهم التي تعكس التعصب واللانزاهة الفكرية[76]. وفي ما يخص المؤلفات الباطنية للأحمر، يذكر له الحسن بن شعبة الحرّاني في كتابه "حقائق أسرار الدين" كتبًا عدة، مثل "الصراط" و"باطن التكليف" و"التنبيه".[77]

بعد وفاة محمد بن نصير، حمل الراية تلميذه **محمد بن جندب**[78] الذي هو أستاذ **لعبد الله الجنّان**[79]، ولشخص مجهول يدعى **هالت**[80]. ويبدو أن دعوة ابن نصير تابعت خلال هذه المرحلة انتشارها ورسوخها،

---

(71) الحديث الضعيف هو الحديث الذي لا يصح، والحديث الموضوع هو الحديث المُختلق. انظر: الحارث بن علي الحسني، تقريب مصطلحات المحدثين، ص17. وعن رمي الأحمر بالضعف، انظر: المامقاني، الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال، ج 9، ص 186 – 190، و: محمد باقر المجلسي، الوجيزة في علم الرجال، ص 159.

(72) عند الغلاة، الله هو فوق كل وصف وحدّ، ولا يمكن معرفته في ذاته، انظر: ماسينيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، عبد الرحمن بدوي (مترجمًا)، في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام، ص 38.

(73) لا يوجد حلول عند الفرقة النصيرية وكذلك الإسحاقية، بخلاف ما هو مذكور في المصادر الآتية: الجرجاني، التعريفات، ص 38، و: فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 61، الإسحاقية موجودة زمن الرازي (توفي 1210 م) في نواحي الشام وحلب، و: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 1، ص 349 – 350، و: شاه عبد العزيز الدهلوي، مختصر التحفة الاثني عشرية، ص 15، و: ابن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ص 60، و: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 192 – 193، و: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج 1، ص -271 274، و: برهان الدين البقاعي، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ص 80، و: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ج 1، ص 344.

(74) المقصود بالسيد هنا: إسماعيل بن محمد الحميري (توفي 789 م)، شاعر أهل البيت.

(75) المقصود بهشام: هشام بن الحكم (توفي 795 م)، متكلم شيعي جليل من أصحاب الإمامين جعفر الصادق وموسى الكاظم.

(76) محمد علي الأبطحي، تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال للنجاشي، ج 3، ص 96 - 119، 129.

(77) الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 36، 40، 42، 45، 49، 53، 108.

(78) محمد بن جندب، هو في مرتبة أيتام (المرتبة الثانية في العالم النوراني الكبير) محمد بن نصير. يمكن أن نفترض أنه توفي بين (893 و900 م)، بخصوص خلافة محمد بن جندب، انظر: محمد بن نصير النميري، الأكوار النورانية والأدوار الروحانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 58، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 15.

(79) لا يمكن الوصول إلى مصدر تاريخي يساعدنا في تحديد تاريخ ولو تقريبي لوفاة عبد الله الجنّان، ولكن يمكن افتراض أن وفاة الجنّان حصلت بين (900 و925). قبل لقاء الخصيبي بعلي الطربائي عام 926، ونقله (الخصيبي) حديثًا عنه مرفوعًا إلى الإمام علي الهادي. انظر: ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 126. ترجع أصول الجنّان إلى فارس لذلك يدعى الجنّان الفارسي، انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 17.

(80) هالت، شخصية مجهولة، يتفرد المنتجب العاني بذكرها في ديوانه، فيقول:

فهالت والجنّان في الدين إخوة لأن اليتيم المجتبى لهما أبُ. الأخوّة هنا أخوّة روحية، أي الجنّان وهالت أخذا علومهما الباطنية

وإن كانت الدائرة العراقية التي ترأسها في ذلك الوقت **علي بن أحمد الطربائي** هي التي احتفظ النص النصيري بذكر خبر تاريخي وحيد حولها[81].

ثم برزت شخصية **الحسين بن حمدان الخَصيبي الجُنبلاني**[82] **(توفي 958م)** في مرحلة الهيمنة الشيعية على العالم الإسلامي بين 945 و1055م، حيث حمل راية السيادة هذه البويهيون في العراق وفارس[83] والفاطميون في المغرب ومصر[84]. ففي ظل هذه العصر الشيعي هيمنت نشوة الانتصار لآل علي على قلوب الشيعة بعامة، على الرغم من اختلاف خطابهم الديني ومشروعهم السياسي. وفي هذه المتغيرات التاريخية، حمل الخصيبي راية دعوة محمد بن نصير التي وجدت الفرصة المواتية لتوسيع انتشارها جغرافيًا وديموغرافيًا تحت قيادة الخصيبي الفذّة. وشهدت حرّان في هذه الفترة سطوع نجم آل شعبة، وعلى رأسهم الحسن بن شعبة.

نجد أول إشارةٍ إلى الخصيبي في التراجم عند الشيخ الطوسي (توفي 1068م)[85] وابن داود الحلي (توفي

من محمد بن جندب الذي هو الأب الروحي لهما، انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 169، و: هاشم عثمان، ديوان المنتجب العاني، ص 87. لم يذكر ابراهيم عبد اللطيف ذو المعرفة الباطنية الواسعة، أي معلومة تاريخية تخص المدعو هالت. كذلك لم يفعل هاشم عثمان.

(81) توفي علي بن أحمد الطربائي في المدة (926 – 947 م)، انظر: ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 126، 131. لكن نجد في الخبر نفسه، لقاء الطربائي بالإمام الحسن عام 840م، وهذا مستحيل كون ولادة الحسن العسكري في 846 م، انظر: ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 128. غياب الدقة التاريخية هي سمة ملازمة للنص النصيري.

(82) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، ج 1، ص 449. والجنبلاني نسبة إلى جُنبُلاء في العراق بين واسط والكوفة، انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 2، ص 168.

(83) وصل البويهيون إلى الحكم في بغداد عام 945 م، واستمر حكمهم في بغداد حتى عام 1055 م، وفي فارس حتى 1062م، انظر: سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، ص 294، 319 – 320، 323، و: برنارد لويس، الحشيشية الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، ص 200 – 201، و: حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ص 163. وبخصوص الهوية الشيعية للبويهيين، فمن الصعب تحديدها على نحو دقيق إن كانت زيدية أو إثني عشرية (إمامية)، لأن بني بويه كانوا رجال دولة بالدرجة الأولى. ولكن الثابت أن حكمهم كان داعمًا أساسيًا للشيعة الإمامية التي بدأت تعبر عن حضورها المجتمعي الجريء لأول مرة في تاريخها، انظر: حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ص 170، 174، 283، و: سهيل زكار، أخبار القرامطة في الأحساء - الشام – العراق - اليمن، ص 305، و: فرهاد دفتري، تاريخ الإسلام الشيعي، ص 96.

(84) الفاطميون، نسبة إلى فاطمة الزهراء، كانوا على المذهب الإسماعيلي الذي يرجع إلى اسماعيل بن جعفر الصادق، أسسوا خلافتهم أولًا في تونس سنة 909 م، ثم دخلوا مصر سنة 969 م، انظر: برنارد لويس، الحشيشية الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، ص 77، و: سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، ص 403، و: ابن خلدون، مقدمة بن خلدون، ج 4، ص 61، 409 – 410.

(85) ذكر الطوسي أنّ التلعكبري (محدِّث شيعي، توفي 995 م) روى عن الخصيبي، لكنه لم يحدد سنة الرواية أو مكانها، وإنما حدد سنة 955 م لرواية التلعكبري عن الحسن السكوني الكوفي الوارد في الصفحة نفسها. انظر: الطوسي، رجال الطوسي، ص 423، ما دفع الأمين العاملي (توفي 1952 م) إلى ذكر المعلومة بالخطأ. انظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج 5، ص 490. وانتبه الأسترابادي (توفي 1618 م) في ترجمته للحسين بن حمدان الجنبلاني إلى الخطأ الواقع في الكتب الرجالية في النقل عن الطوسي، وصححه في الهامش، انظر: ميرزا محمد بن علي الأسترابادي، منهج المقال في تنقيح أحوال الرجال، ج 4، ص 219 - 221. ونقل فريدمان عن الأسترابادي لكنه لم ينتبه إلى التصحيح، انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 27, 65.

1340م)[86] والعسقلاني (توفي 1449م)[87]. وبتحليل مقارنٍ نجد أنّ الخصيبي كان موجودًا في النصف الثاني من القرن التاسع، وتوفي سنة 969م. أما بالرجوع إلى مصدر أقدم في أدب الفرقة النصيرية نفسها، نجد أن الخصيبي عاش قبل سنة 886م[88] وتوفي سنة 958م[89].

ينتمي الخصيبي إلى أسرةٍ شيعيةٍ[90] وله عدد من المؤلفات، واتُهِمَ الرجل بكونه ضعيفًا أو فاسد المذهب في أغلب كتب الشيعة الرجالية[91]، بينما نجد رأيًا مخالفًا عند علماء شيعة معاصرين مثل الأبطحي (توفي 2002م)[92]، في حين اعتمد جعفر السبحاني (ولد 1922م)[93] والطهراني (توفي 1970م)[94] على رواية محمد غالب الطويل (توفي 1932م)[95]. ولا يوجد مصدر نصيري أو إمامي يمكن الركون إليه لرسم صورة دقيقة

(86) يتفرد ابن داود الحلّي بذكر تاريخ دقيق (شهر - سنة) لوفاة الخصيبي في شهر كانون الثاني/ يناير أو شباط/ فبراير من سنة 969 م، انظر: ابن داود الحلي، الرجال، ص 444 (الصفحة مزدوجة). وبخصوص هذا التاريخ الذي اعتُمد في مصادر شيعية لاحقة عدة، فإنه لا أساس تاريخي لترجيح فريدمان له على تاريخ 958م، بافتراض أن الطبراني في «الرسالة المرشدة» ينقل حديثًا في طبرية سنة 1000م عن الحسن بن علي الجلي الذي سمعه من محمد بن علي الجلي في سنة 967 م، وسمعه الجلي بدوره من أستاذه الخصيبي مرفوعًا إلى محمد بن جندب، ولكن محمد الجلي لا يذكر تاريخ سماعه من الخصيبي، انظر: ميمون الطبراني، الرسالة المرشدة، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 177 – 178، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 33.

(87) يذكر العسقلاني رواية أبي العباس بن عقدة (محدث شيعي توفي 944 م) وثناءه على الخصيبي، انظر ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج 3، ص 158.

(88) صلّى الخصيبي في مسجد غرب المدينة المنورة سنة (886 م) حيث حصلت «معجزة» رد النبي محمد الشمسَ. انظر الخصيبي، الهداية الكبرى، سلسلة التراث العلوي، رقم 7، ص 84.

(89) حضر محمد بن علي الجلّي (كان حيًا سنة 1009م) وفاة أستاذه الخصيبي في حلب، 6 شباط/ فبراير 958 م، توفي المعلم وهو مطمئن وتلامذته من حوله (مشهد سقراطي). انظر: المؤلف مجهول، مجمع الأخبار، سلسلة التراث العلوي، رقم 8، ص 158 - 160.

(90) كان حمدان (الأب) وأحمد (عم الخصيبي) مرابطين في سامراء عند الإمامين العاشر والحادي عشر. انظر الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى، سلسلة التراث العلوي، رقم 7، ص 32. وفي «رسالة اختلاف العالمين» لابن شعبة يتضح أن والد الخصيبي وعمه كانا ينتسبان إلى فرقة ابن نصير الباطنية، حيث قدَّماه إلى عبد الله الجنّان الذي نسب الخصيبي طقوسًيا إلى الفرقة النميرية (النصيرية)، وجاء هذا التنسيب بعد أن أورث محمد بن نصير الخصيبيَ كل العلوم في لقائهما «الأسطوري». انظر: محمد بن شعبة الحرّاني، رسالة اختلاف العالمين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 298 – 300. في هذه الرسالة تأكيد بأن الخصيبي ذو طبيعة نورانية بحتة.

(91) ابن الغضائري، الرجال لابن الغضائري، ص 54. على الرغم من اتهام النجاشي (توفي سنة 1058 م) للخصيبي بفساد المذهب، عدّد له 4 كتب: الإخوان، المسائل، تاريخ الأئمة، كتاب الرسالة (المعروفة بالرسالة الرستباشية)، ووصف النجاشي الرسالة بالتخليط، لكن لا يوجد مُؤَلف "رسالة تخليط"، كما ذهب فريدمان. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 34. ، و: النجاشي، رجال النجاشي، ص 67. ويعدُّ الحسن الحلي الخصيبي فاسد المذهب. انظر: الحسن بن يوسف الحلي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص 339. ويستند المامقاني (توفي 1932 م) إلى رواية النجاشي ويحكم بضعف الخصيبي. انظر: المامقاني، الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال، ج 22، ص 30. وحكم المجلسي كذلك (توفي 1699م) بضعف الخصيبي. انظر: محمد باقر المجلسي، الوجيزة في علم الرجال، ص 194.

(92) رأى الأبطحي أن رواية التلعكبري عنه -وهو ثقة- تنافي كون الخصيبي كاذبًا. انظر: محمد علي الأبطحي، تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال للنجاشي، ج 2، ص 244، 253.

(93) يعتمد سبحاني على رواية الطويل غير الموثقة، ويذكر الفهرست لابن النديم (خطأ شائع) مصدرًا، والصحيح هو الفهرست للطوسي. ولكن حتى هنا في فهرست الطوسي تُذكر مؤلفات الخصيبي فقط لا رواية التلعكبري عنه. انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، ص 82، و: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 8، ص 419.

(94) انظر: آقابرزك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج 3، ص 268.

(95) حدد محمد غالب الطويل سنة ميلاد الخصيبي ووفاته (837 - 957م)، إضافة إلى التفرد بذكر جنسية الخصيبي المصرية.

عن حياة الخصيبي، لذلك سنحاول وضع مقاربة تاريخية لمحطات نشاط هذا الرجل.

وقع جُلّ نشاط الخصيبي في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي. فبعد تنسيبه على يد أستاذه (والده الروحي) الجنّان، بدأ الخصيبي نشاطه الدعوي في بغداد، ما أدخله إلى السجن[96]. وربما هاجر بعدها متنقلًا بين حرّان التي من المفترض أنها معقل للدعوة النميرية - النصيرية[97]، والشام وحلب[98]، ثم عاد إلى العراق الخاضعة حديثا للحكم البويهي، وذلك في سنة 947م، بعد وفاة علي الطربائي.

يكتنف الغموض التاريخي علاقة الخصيبي بالبيت البويهي[99]. أما بخصوص صلة الخصيبي بالأسرة

انظر: محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، مطبعة الترقي، ص 197. يتفرد الطويل في روايته بذكر تواريخ وتفاصيل عن العلويين سمعها من أناس بسطاء لا يعرفون الاختلاق! ولكن عدم التوثيق يجعله (تاريخ العلويين) مصدرًا لا يعتّد به، وقد وجَّه عبد الرحمن الخير انتقادات حادة إلى الطويل. انظر: محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، دار الأندلس، ص 5 – 64، و: المنصف عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 195.

(96) يقول الخصيبي في ديوانه: بسجن بغداد في طوابقها/ بحب مولاي قد يعادوني. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 115، 539، و: س. حبيب، دراسة وشرح وتحقيق ديوان الخصيبي، ص 15. كان توجيه تهمة التعامل مع القرامطة من البلاط العباسي كافيًا لسجن أو قتل أي شخص يُراد التخلص منه، ففي سنة 922 م أُعدِم الحلاج، بتواطؤ من شخصية إمامية ذات نفوذ هي أبو سهل اسماعيل بن علي النوبختي (توفي 923)، وفي سنة 924 م أُعدِم الشلمغاني المُعيَن من السفير الثالث ابن روح، بعد أن لُعِنَ بافتراض أن مقالته تسير على خط محمد بن نصير النميري وغيره من الغلاة، في توقيع منسوب إلى الإمام المهدي. انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 139، 150 – 151، 155، و: عباس إقبال، آل نوبخت، ص 126، 128. لذلك نعتقد أن الخصيبي سُجِن خلال النصف الثاني من مدة الغيبة الصغرى (874 – 941 م) بتحريض من قادة الشيعة الإمامية التي جهدت لإسكات أي صوت شيعي غاليّ.

(97) في كتاب المجموع (الدستور)، ذكر لمدينة حرّان (كانت حرّان تتبع «الرّها» أو «أورفة» حاليًا في تركيا) ولتلامذة الخصيبي الواحد والخمسين، انظر: المؤلف مجهول، الدستور، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 27. وإلى حرّان ينتسب «آل شعبة» الذين يعدون من أهم مفكري الفرقة النصيرية. وليس لدينا رواية تخص هجرة الخصيبي إلى حرّان، لكن بافتراض أن دعوة ابن نصير النميري انتشرت بين أفراد قبيلته بني نمير، فربما وصلت الدعوة النصيرية إلى حرّان قبل رحيل الخصيبي المرجّح إليها. ففي حرّان حصل الخصيبي على دعم بني نمير بوصفهم جميعًا من العائلة الروحية الجديدة نفسها (النميرية - النصيرية). وبخصوص بني نمير فهم -بحسب النسّابين العرب- يرجعون إلى عامر بن صعصعة الذي بدوره يرجع إلى قبيلة مضر التي هي قبائل عدنانية (حجازية) كانت تسكن في الجزء الغربي من الجزيرة الفراتية منذ القرون الميلادية الستة الأولى، وأصبحت تُعرف بديار مضر التي تضم حرّان. انظر: عبد الحكيم الكعبي، الجزيرة الفراتية وديارها العربية، ص 34، 51، 56. ثم استمر تدفق الهجرة القبلية، ففي سنة 921م بسبب النشاط القرمطي العنيف، وصلت مجموعات مهاجرة من بني نمير إلى حرّان، ضمن موجة هجرة كبيرة لقبائل عامر بن صعصعة إلى شمالي بلاد الشام وأعالي الجزيرة في القرن العاشر الميلادي، وكانت هذه القبائل على المذهب الشيعي الإمامي (الإثني عشري). انظر: سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، ص 370 – 371.

(98) يذكر الخصيبي في ديوانه شعوره بالضيق للسكن في الشام وحلب. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 284، 513.

(99) تتفرد الرواية النصيرية بذكر العلاقة الوثيقة بين الفرقة النصيرية والبيت البويهي (من الديلم)، حيث مدح المنتجب العاني راست باش ملك الديلم عز الدولة بختيار بن معز الدولة البويهي. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 570 – 571، و: يارون فريدمان، الحسين بن حمدان الخصيبي، ص 13، و: – Y. Friedman, The Nusayri Alawis, p 29. ويذكر ابن معمار الصوفي (مُؤلف نصيري توفي 1356م) أن راست باش الديلمي كان أحد تلامذة الخصيبي. انظر: ابن معمار الصوفي، الجدول النوراني، ص 87. هذا اللقب الفريد لبختيار البويهي، مشتق بحسب النص النصيري من عنوان الرسالة الفارسي (راست باش بالعربية تعني: كن تقيًا) التي ألّفها الخصيبي وأهداها إلى تلميذه بختيار ملك الديلم، وصارت تدعى بالرسالة الرستباشية. وبعيدًا عن لا تاريخية الخبر النصيري، فإن الشيعة، ومن ضمنهم النصيرية، وجدوا في الحكم البويهي

الحمدانية، فإن الطبراني ذكر في مقدمة ديوان الخصيبي شخصياتٍ حمدانية تدين بالمعتقد النصيري[100]، كما ذكر أن الخصيبي أهدى كتابيه "الهداية الكبرى" و"المائدة" إلى سيف الدولة الحمداني[101]. وفي المصادر الخارجية، يتفرد العسقلاني بذكر خبر إمامة الخصيبي لسيف الدولة في الصلاة[102]. يبقى الثابت هو أن الخصيبي اختار حلب مكانًا لإقامته النهائية بعيدًا عن وطنه العراقي. ولا شك في أن مركز حلب كان له دور حاسم في استمرار الفرقة النصيرية في سورية، من خلال إمداد جماعات الفلاحين النصيريين، المنتشرين في جبال سورية الغربية وأصقاع أخرى[103]، بالقادة الدينيين المتعلمين الذين سيتولون شؤون الحياة الروحية

الشيعي فضاءً مناسبًا لنشاطهم الدعوي. تاريخيًا، كان عز الدولة بختيار البويهي رجل مستهتر خَلَف والده معز الدولة سنة 967 م، بعد أن أصبح أمير الأمراء سنة 955 م أيام مرض والده، (حسب الرواية النصيرية لوفاة الخصيبي في سنة 958 م، فلم يكن بختيار وقتها ملك الديلم). قتل بختيار ابنُ عمه عضد الدولة سنة 978 م وكان عمره ستة وثلاثون عامًا، لذا لا صحة تاريخية لكلام فريدمان بأن الخصيبي أهدى بختيار رسالته في عام 945 م، وذلك لسبب بسيط أن عمر بختيار كان في وقتها ثلاث سنوات. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 64 – 65. ، و: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مجلد 1، ص 267 – 268، و: مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج 5، ص 314، 351، 433 – 435، و: سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، ص 319 – 320، و: ابن خلدون، مقدمة بن خلدون، ج 3، ص 527 – 528، 535، و: حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ص 134 – 135.

(100) مثل أبو العشائر، دواد بن تغلب. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 14 – 15. وتوفي أبو العشائر الحسين بن علي بن الحسين بن حمدان سنة 963/ 964 م (والده علي هو ابن عم سيف الدولة). انظر: ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج 6، ص 2527 – 2532. أما بخصوص داود بن تغلب فإننا لم نجد له ترجمة في كتب التراجم، بينما يذكر فريدمان (بدون ذكر المصدر) بأن داود هو أخ ابراهيم بن حمدان وخلفه على ديار ربيعة سنة 921 م. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 31.. يوجد ترجمة لشخصية حمدانية تُدعى داود بن حمدان المعروف بالمُجفجِف، وقد قتل سنة 932 م في الموصل. انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 7، ص 71 – 73، و: الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 332. وذكر مصطفى الخضر أن الخصيبي لجأ إلى داود بن حمدان بعد خروجه من السجن. انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، تاريخ النبي والأئمة ومعجزاتهم (الهداية الكبرى)، مصطفى الخضر (محققًا)، ص 23.

(101) ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 15. بخصوص كتاب الهداية الكبرى (تاريخ النبي والأئمة ومعجزاتهم)، وبصرف النظر عن الشخص المُهدَى إليه، فإن شمول الكتاب على جزء يخص منصب أبواب الأئمة، كما في النسخة المنشورة في سلسة التراث العلوي (انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى، سلسلة التراث العلوي، رقم 7، ص 338 – 391)، وكذلك في النسخة الكاملة التي حققها مصطفى الخضر الحمصي (انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، تاريخ النبي والأئمة ومعجزاتهم -الهداية الكبرى، مصطفى الخضر (محققًا)، ص 539 – 592، 30، 39، 46 – 47)، يشير بوضوح إلى موقف الخصيبي الحاسم بشأن إعادة الاعتبار إلى الشخصيات المقربة من الأئمة تاريخيًا، من دون إنكار لدور السفراء عند الإمامية. فذكر الخصيبي فضائل أبواب الأئمة ومعجزاتهم التي حكم النص الإمامي بلعن بعضها، مثل أبي الخطاب ومحمد بن نصير النميري، يُبعِد بوضوح شبهة التقية عن الخصيبي، بخلاف ما ذهب إليه فريدمان (انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 34, 250 - 251.)، بحيث يمكن أن نرى بوضوح شجاعة الخصيبي وهو يكافح ضد مصادرة الخطاب الشيعي الإثني عشري من العلماء والسفراء باسم الإمام المهدي الغائب، محاولًا بعزيمة صلبة، أن يُسمِع الجمهور الشيعي صوتًا إماميًا مختلفًا ومفعمًا بالحب والولاء لآل محمد وعلي، من دون التنكّر لقائده محمد بن نصير ولرفاقه الغلاة، ما يعكس صدق الخصيبي وذكاءه في التحضير المتدرّج لمريديه، قبل تنسيبهم إلى حلقته الباطنية. في ضوء ذلك، نرى أن طباعة كتاب الهداية الكبرى في الثمانينيات من القرن العشرين، مع حذف الجزء الذي يخص الأبواب (انظر: الخصيبي، الهداية الكبرى، (مؤسسة البلاغ، 1991)، يعدُّ خطوة متعمدة لصبغ نتاج الخصيبي الأدبي بالسمة الإمامية الأرثوذكسية، من ضمن مسعى دعائي لفرض البعد الشيعي الإمامي الرسمي على هوية الفرقة العلوية – النصيرية.

(102) لم يذكر العسقلاني المصدر الذي استقى منه خبر إمامة الخصيبي لسيف الدولة، انظر ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج 3، ص 158.

(103) لا يقل عمر المعتقد النصيري في جبال سورية الغربية عن ألف عام. يفترض سهيل زكار في تقديمه لكتاب رحلة إلى جبال العلويين، أن الحرانيين (على مذهب محمد بن نصير)، بعد موت سيف الدولة (967 م)، هاجروا من حران إلى حلب، ومن دون أن يستقروا فيها، تابعوا رحلتهم إلى الجبال الساحلية. انظر: ليون كاهون، رحلة إلى جبال العلويين عام 1878م، سهيل

للفرقة وتصحيح انحرافها العقائدي عن الخط الخصيبي الأرثوذكسي[104].

أما **الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني** (كان حيًا سنة 947م) فقد جمع بين النشاط الباطني والإمامي، ويُعد شخصية محمودة عند الإمامية، بخلاف الخصيبي؛ لأن كتابيه الإماميين، "تحف العقول عن آل الرسول» و»التمحيص»، لا يناقضان الخط الإمامي. روى الحسن بن شعبة عن محمد بن همام سنة 947م، وعاصر الشيخ الصدوق (توفي 991م)[105]. يمتلك مُؤلَّف الحسن بن شعبة الباطني «حقائق أسرار الدين» أهمية خاصة في الأدب النصيري، كونه يعكس معرفة المؤلف الواسعة بالعلوم الدينية الإمامية والباطنية[106]، ويشير الحسن في كتابه هذا بوضوح إلى منزلة إسحاق الأحمر المرموقة في الأدب الباطني، في مرحلة تسبق سيادة خط الخصيبي[107].

في هذه المرحلة كانت الإسحاقية والنصيرية تتشاركان الميراث الغاليّ نفسه والعقيدة التوحيدية ذاتها، ويختلفان على شرعية منصب الباب[108]. ولا يوجد في هذا المؤلَّف أي إشارة إلى أن الحسن بن شعبة هو

زكار (مقدمًا)، ص 8 – 10. ويمكن تتبع انتشار الفرقة النصيرية في مصادر تاريخية مبكرة عدة. وعلى الرغم من عدم دقة رواية ابن حزم (توفي 1063م) حول عقيدة الفرقة النصيرية، إلا أنه يذكر أماكن عدة لانتشار النصيرية في زمانه، في جند (مقاطعة) الأردن، وبخاصة طبرية. انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 50. وفي عام 1098م، بعد سقوط أنطاكية، قتل الصليبيون كثيرًا من النصيريين في الجبال الساحلية. انظر: سهيل زكار، الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية، ج 5، ص 317. وفي سنة 1128م كانت النصيرية موجودة في وادي التيم، انظر: سهيل زكار، الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية، ج 22، ص 283. وبحسب النص النصيري كانت الفرقة النصيرية المنتشرة في الجبال، محمية من أصحاب الحصون من عائلات «محرز» و «الأحمر» و»العريض». انظر: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 271. بخصوص بني محرز فقد بنوا حصن عكار حوالى 1000 م، أما قلعة المهالبة (Blatanos) فقد بناها بنو الأحمر في بداية القرن الحادي عشر ميلادي، وسلم بنو محرز قلعة المرقب للصليبيين سنة 1117 م. انظر: يحيى بن سعيد الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، ص 420، 423، و: H. Kennedy, CRUSADER CASTLES, p 20 ، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 48. و: مصعب حمادي نجم، قلعة المرقب ودورها العسكري في عصر الحروب الصليبية، ص 8 – 9.

(104) كما في هجرة يوسف الرداد الحلبي إلى الجبل النصيري ومناظرته العقائدية الهادفة إلى إرجاع أهل الجبل إلى الخط الخصيبي. انظر: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 213 - 283. أما بخصوص تاريخ حصول هذه المناظرة، ففيها تاريخ واضح عن اجتماع في قرية أسفين (من قرى الحولة على طريق حمص مصياف) عام 1267م، وذكرٌ لوالي السلطان المدعو زين الدين قراجا، انظر: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 246 – 247. هذا التاريخ المذكور، وإن كان لا يتعارض مع تاريخ وفاة الرداد المكتوب على ضريحه (1226م – 1286م) في ريف مدينة الدريكيش الشمالي (قرية جبل حمد)، فإنه يصطدم بملاحظة فريدمان النقدية حول عدّ هذه المناظرة جرت في القرن الثاني عشر الميلادي على أساس ذكر حاكم منطقة صلخد وأمير الحج في العهد الأيوبي زين الدين قاراجا (توفي 1207م على ضفاف بحيرة قادش في أثناء عودته من حملة العادل الأيوبي على طرابلس)، ما يطرح إشكالية الدقة التاريخية في النص النصيري، وصعوبة تتبع محطات الفرقة زمنيًا (كرونولوجيًا chronologically). انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 49, 66 ، و: R.S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, pp 111, 117, 120, 122, 142 – 143.

(105) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج 5، ص 185 – 186.

(106) الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 12.

(107) من خلال هذا المؤلّف لا يمكن الحكم على الجانب الذي يقف فيه ابن شعبة من الأحمر أو ابن نصير، حيث يكثر من اعتماده على الأحمر وكتبه أكثر من ابن نصير. انظر: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 23، 36، 40، 42، 45، 49، 53، 77، 95، 108.

(108) عدم اعتراف الأحمر بشرعية بابيّة ابن نصير لا تخرجه من دائرة التوحيد عند ابن شعبة الحرّاني في القرن العاشر الميلادي، بينما تجرّ على الأحمر اللعن من جانب ابراهيم عبد اللطيف في بدايات القرن العشرين، بعد تبلور الاتجاه الأرثوذكسي

تلميذ الخصيبي، مع أنه كان معاصرًا له بالطبع[109]، لذا لا يمكن قبول نسبة «رسالة موضحة حقائق الأسرار» إلى الحسن بن شعبة، كما هو مذكور في الأدب النصيري[110].

وذكر ابن معمار الصوفي أنّ من تلامذة الخصيبي كل من **محمد بن علي الجلّي وعلي بن عيسى الجسري**[111]، ويُعتقد أن **المنتجب العاني** من تلاميذه أيضًا. وفي سورة النسب من كتاب الدستور (المجموع)، يمكن تتبع النسب الديني حتى يصل إلى الجلّي أو الجسّري (تلامذة الخصيبي)، وصولًا إلى محمد بن نصير[112].

حضر **الجلي** (كان حيًا 1008م) وفاة أستاذه الخصيبي في حلب سنة 958م. وفي سنة 967 م، سمع الحسن بن علي الجلّي حديثًا من محمد بن علي الجلّي[113]، وفي سنة 980م، اجتمع الجلّي مع تلميذه الطبراني في بيروت[114]، وفي سنة 1006م سمع الطبراني حديثًا من الجلّي في حلب[115]، وفي أواخر سنة 1008م، نقل الجلّي ديوان الخصيبي إلى الطبراني في حلب.

اللافت هو استمرا نشاط **الجلي** في حلب بعد سقوط الأسرة الحمدانية عام 1002م وحكم بني مرداس[116]، ودوره القيادي في الإشراف على الخلايا النصيرية في حلب وطرابلس وبيروت وطبرية. ومن أهم مؤلفاته «حاوي الأسرار» و«باطن الصلاة» و«الرسالة المسيحية» ورسائل أخرى صغيرة عدة.

أما تلميذ الخصيبي **علي بن عيسى الجسري** (كان حيًا 958م)، فقد تزعم الفرقة النصيرية في العراق،

للنصيرية الذي مثلّة الخصيبي وتلامذته. انظر: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 58، و: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 311 – 312.

(109) الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 47، 71، 82، 90، 101، 114، 151، لا نتفق بالطبع مع رواية ابن معمار حول اعتبار أبو محمد الحسن بن شعبة من تلامذة الخصيبي، انظر: ابن معمار الصوفي، الجدول النوراني، ص 87.

(110) في هذه الرسالة التي يختلف أسلوبها عن كتاب «حقائق أسرار الدين» يذكر الحسن بن شعبة أخبار عن الجلّي وتلميذه الطبراني، ويصبح ابن شعبة موجود بعد عام 1006م، انظر: الحسن بن شعبة الحراني، رسالة موضحة حقائق الأسرار، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 181، 184.

(111) ابن معمار الصوفي، الجدول النوراني، ص 87 – 88.

(112) المؤلف مجهول، الدستور، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 19. و: علي جابر العاني، تاريخ الطائفة النصيرية العلوية في العراق، ص 26 – 27.

(113) ميمون الطبراني، الرسالة المرشدة، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 177 – 178.

(114) ميمون الطبراني، مسائل بيروت، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 203. خضعت بيروت مع طرطوس واللاذقية لحكم بيزنطة منذ سنة 974 م، انظر: فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ج 2، ص 195.

(115) الحسن بن شعبة الحراني، رسالة موضحة حقائق الأسرار، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 184 – 185.

(116) سهيل زكار، تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد، ص 365. مع سيطرة المرداسيين، ربما زال الدعم الذي كانت تحصل عليه الفرقة النصيرية في حلب، لذا أضاف قادة الفرقة (لاحقًا) في متن كتاب الهفت والأظلة (الذي يعد مصدر ما قبل نصيري، لكن تم تبنيه في الأدب النصيري) خبرًا عن انتقام المهدي من عامل بني مرداس. انظر: المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت والأظلة، عارف تامر (محققًا)، ص 184، و: المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف، مصطفى غالب (محققًا)، ص 175، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 41.

وزاره ابن هارون الصايغ سنة 951م[117]. حضر الجسري وفاة أستاذه الخصيبي في حلب سنة 958 م[118]، وله «رسالة التوحيد» التي تضم استفساراته بخصوص الرسالة الرستباشية وأجوبة الخصيبي عليها. وعاصر محمد بن الحسن الملقب **منتجب الدين العاني**، توفي عام 1009م[119]، الطبراني، وفي حديثه عن الأعياد في شِعره، يُظْهِر المنتجب تقديره الكبير للطبراني[120].

في الربع الأول من القرن الحادي عشر الميلادي -ويُعتقد أن الجلّي توفي خلاله- انتقلت قيادة الفرقة النصيرية في سورية إلى تلميذه **ميمون بن القاسم الطبراني** (كان حيًا سنة 1008م)، بينما لا يحتفظ الأدب النصيري بأخبار عن وجود الفرقة في العراق. وظلت حرّان مركزًا نشيطًا للفكر الباطني في تلك الفترة من خلال آل شعبة، مُمَثَّلين بمحمد بن شعبة وعلي بن حمزة.

قام الطبراني بدور نشط في حياة الفرقة النصيرية تمثل في تصنيف مؤلفات عدة أهمها تلك المتعلقة بطقوس الفرقة من تنسيب وأعياد التي منحت الفرقة النصيرية هويتها الخاصة التي تميزها من جيرانها الباطنيين من دروز وإسماعيلية. وأهم مؤلفاته كتاب «الحاوي في علم الفتاوي»، الذي هو دليل المشايخ إلى اليوم في طقوس التنسيب، وكتاب «مجموع الأعياد» الذي يشمل جميع الأعياد التي تقيمها الفرقة حتى الوقت الراهن.

لم يؤرخ النص النصيري لميلاد الطبراني ووفاته، لكنه أرّخ لنشاطه المرافق لأستاذه الجلّي الذي تنوع بين حلب وبيروت خلال المدة 980 – 1008م، تخللها في سنة 1000م سماع الطبراني حديثًا في طبرية (مسقط رأسه)[121]، ثم سماعه حديثًا آخر في طرابلس خريف 1008م[122]. اللافت أن الطبراني في مجموع الأعياد يقتبس من كتاب «المقنعة» للشيخ الإمامي المفيد ويترضّى عنه (محمد بن محمد النعماني، توفي 1022م) في ما يخص طقوس عيد الغدير[123].

السنة التي توفي فيها الطبراني غير معروفة، ومن المرجّح أنها حصلت في النصف الأول من القرن الحادي عشر ميلادي. يوجد في الدستور (المجموع) سورة تخص تقديس الطبراني ولعن الإسحاقي اسماعيل بن خلّاد (أبو ذهيبة)[124]، تعكس اندلاع الصراع الدموي بين الفرقتين الشقيقتين النصيرية والإسحاقية في زمن

---

(117) علي بن عيسى الجسري، رسالة التوحيد، ص 22، 28 – 29، 31، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 35, 258 – 259.

(118) المؤلف مجهول، مجمع الأخبار، سلسلة التراث العلوي، رقم 8، ص 158 - 160.

(119) بحسب بروكلمان الذي لم يذكر مصدره. انظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 358، و: علي جابر العاني، تاريخ الطائفة النصيرية العلوية في العراق، ص 101. بينما يرى عمر فرّوخ بأن خصائص شعر المنتجب تنتمي إلى سنة 1029م أو أكثر، لكن افتراض فرّوخ أن الدعاة العلويين منشقين عن الدعوة الفاطمية، يدل على جهل كبير بتاريخ الفرقة العلوية – النصيرية. انظر: عمر فرّوخ، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 82.

(120) ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الشيخ محمد المنتجب الدين العاني، ص 204، 206.

(121) ميمون الطبراني، الرسالة المرشدة، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 177 – 178.

(122) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 4.

(123) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 80، و: الشيخ المفيد، المقنعة، ص 204 – 205.

(124) المؤلف مجهول، الدستور، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 18، و: علي جابر العاني، تاريخ الطائفة النصيرية العلوية في العراق، ص 26.

الطبراني الذي أصبح بعد وفاة الجلّي القائد الروحي للجماعة النصيرية المنتشرة في وادي التيم وجبال سورية الشمالية الغربية.

ولأول مرة نلمح التأثير الأفلاطوني المحدث في الأدب النصيري، من خلال كتاب **الأُصيفر** لشخص من الجيل الثاني لآل شعبة معتنقي المقالة الباطنية هو **محمد بن الحسن بن شعبة الحراني**(125)، (توفي في القرن 11 ميلادي)، وذكر الطبراني (أبو سعيد)، ما يشير إلى أن محمد بن الحسن كان معاصرًا له(126).

وظهرت شخصية حرانية أخرى هي **علي بن حمزة بن علي بن شعبة الحراني** (كان حيًا سنة 1017م)، ابن أخي الحسن بن شعبة صاحب "حقائق أسرار الدين"(127)، وله كتاب "حجة العارف في إثبات الحق على المباين والمخالف" يجادل فيه بأسلوب عقلي منظم.

(125) يرى المنصف عبد الجليل بأن محمد بن شعبة صاحب كتاب الأصيفر عاش في القرن الحادي عشر ميلادي. انظر: المنصف عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 155، و: محمد بن شعبة الحرّاني، الأُصَيفِر، رواء جمال علي (محققًا)، ص 52، و: رواء جمال علي، العقيدة النصيرية بين بني نمير وحرّان، ص 38، ومحمد بن شعبة نفسه، صاحب «رسالة اختلاف العالمين». وبما أن الأسلوب الفلسفي في الأصيفر غير موجود في المصدر الآخر لذا نرجّح عدم صحة نسبة المؤَلَفين إلى الشخص نفسه. انظر: محمد بن شعبة الحرّاني، رسالة اختلاف العالمين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 287 – 303.

(126) محمد بن شعبة الحرّاني، الأُصَيفر، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 216.

(127) علي بن حمزة الحرّاني، حجة العارف، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 239.

الدين (اللاهوت) النصيري

ولدت الفرقة النصيرية في وسط الغلوّ الشيعي العراقي قبل هجرتها إلى الوطن الجديد في شمال غرب سورية، ونطقت بخطاب ديني فريد تمَثّل في إعادة إنتاج عقائد الغلاة الموروثة. شكلّت جملة هذه العقائد، ذات الأصل الثقافي المتنوع، «دين» الفرقة النصيرية ذي الطابع التوفيقي syncretistic[128].

مفهوم الألوهية

بعكس الثالوث المسيحي ذي الطبيعة المتساوية في أقانيمه الثلاثة (الأب، الابن، الروح القدس)، فإن الثالوث النصيري (المعنى، الاسم، الباب)، ذو طبيعة تراتبية hierarchical. هذا الثالوث ناشئ من خلال الفيض (emanation) بحسب فريدمان[129]، ما يعكس في رأيه اعتناق الفرقة النصيرية الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[130].

في الثالوث النصيري اخترع (خلق) المعنى (الذّات الإلهية) الحجابَ (الاسم) من نوره القديم، ثم خلق الاسم من نوره بأمر المعنى البابَ[131]. أما الواحد (الله) عند أفلوطين فهو قوة تفيض على ما دونها من المراتب، فتنتج الوجود من دون أن يتبدل جوهرها، كالعلم الذي ينتقل إلى الآخرين، فلا ينقص، وكفيض النور من قرص الشمس من دون أن تتغير الشمس، أو كما يصدر الماء من الينبوع، أو كصدور أنصاف أقطار الدائرة من المركز[132].

والثالوث المقدس عند أفلوطين (الواحد والعقل والنفس) غير متساوٍ أيضًا، فالواحد (الله) خلق العقل، والعقل خلق النفس التي خلقت الهيولى – العالم. ويقارب توصيف «الواحد» عند أفلوطين بتوصيف «المعنى» أو الذات الإلهية في النصيرية: «لا تدركه الأبصار ولا تحده الأفكار ولا تصل إلى كنهه الأفهام»[133].

---

(128) من syncretism. بخصوص السمة التوفيقية للدين النصيري. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 71 – 72.

(129) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 226, 234, 72 – 73.

(130) Neoplatonism، نسبة إلى أفلوطين (204 - 270م). ثالوث أفلوطين المقدس غير متساو (The one, spirit, soul)، (الواحد، الروح، النفس). كلمة spirit الإنكليزية هي مقابل غير دقيق لكلمة nous اليونانية التي لها جانب عقلي. أدنى منزلة في الثالوث الأفلوطيني هي النفس soul التي صنعت الشمس والقمر والنجوم وكل العالم المرئي. انظر: B. Russell, the history of western philosophy, pp 284, 288 – 289, 291.

(131) لا نجد أي تلميح إلى نظرية الفيض في الرسالة الرستباشية التي هي المعجم بالنسبة إلى الفرقة النصيرية بحسب الطبراني، حيث المعنى شاء (الإرادة الإلهية حاضرة) أن يكوّن الاسم، فكوّنه من نور ذاته، ثم خلق الاسمُ البابَ. انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 141، 216 – 217، 260.

(132) محمد عبد الحميد الحمد، التأثير الأرامي في الفكر العربي، (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ط 1، 1999)، ص 55 – 56.

(133) محمد عبد الحميد الحمد، التأثير الآرامي في الفكر العربي، (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ط 1، 1999)، ص 82. و: محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص44.

لا يوجد هذا التأثير اليوناني بوضوح في النصوص المبكّرة للفرقة، أي في الخطاب التأسيسي للفرقة الذي بلوره الخصيبي في الرسالة الرستباشية وفي فقه الرسالة، مرتكزًا على تراث الغلاة العراقي. بينما يمكن ملاحظة هذا التأثير -اليوناني عمومًا والأفلوطيني خصوصًا- في بعض العلماء المسلمين في وقت أبكر[134]. بكلام آخر إنّ اللاهوت النصيري لم يُولد فلسفيًا، وإن وجِد بالفعل تأثير أفلاطوني محدث وتأثير أرسطي في نصوص محدودة[135].



الشكل (2). عناصر اللاهوت النصيري: "المعنى" (الذّات الإلهية) الذي اخترع الحجاب (الاسم) من نوره القديم، ثم خلق الاسم من نوره -بأمر "المعنى"- البابَ.

(134) في الأصل اليوناني لنظرية الفيض لأفلوطين، يحصل الفيض عن الواحد بحكم طبيعته الكاملة لا عن إرادة، انظر: أفلوطين، تاسوعات، ص 436، و: إيميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج 2، ص 246 – 248 (مع تحفّظ برهييه على كلمة فيض وتفضيله انبثاق)، و: كامل محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، ص 59. وصلت نظرية الفيض إلى المسلمين بطريقة الخطأ التاريخي، إذ نُسب كتاب الأثولوجيا، وهو جزء من التاسوعات الأخيرة لأفلوطين، إلى أرسطو. يعد الفارابي (توفي 950م) أول من وضع نظرية الفيض الأفلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية – الإسلامية. انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج 4، ص 169، 42، 118.

(135) نجد ذلك بصورة واضحة في كتاب الأُصَيفر، وكذلك في ردود العماد الغساني على مسائل الخرقي.

المعنى أو الذات الإلهية

والمقصود به الذّات الإلهية المُنزّهة عن الصفات والأسماء[136]، وعلى الرغم من طبيعتها المتعالية أو المفارقة (transcendental)، فقد ظهرت هذه الذّات للمخلوقات النورانية في صور شتى[137]، لكن الملائكة لم تنخدع، وعرفت أن وراء هذه الحُجُب توجد القدرة التي تدل على المعنى الأحد القديم. ومتابعة لهذه الدراما الإلهية بفصلها البشري الذي تلا الهبطة[138]، ورحمة بالخلق، ستواصل الذّات الإلهية التي ظاهرها إمامة وباطنها غيب يستحيل إدراكه، الاتصال بالبشر متخذة صورة بشرية استغرقت التاريخ الإنساني كله، بحسب خيال المؤسسين وأسلافهم طبعًا؛ من هابيل في بداية التاريخ، مرورًا بمشاهير الملوك والفاتحين والفلاسفة والأنبياء، وانتهاءً بعلي بن أبي طالب والأئمة[139]، فهنا لا يوجد حلول (incarnation)[140]، ولا

(136) من الخطأ عد المعنى هو نور الذات الإلهية كما ذهب المنصف عبد الجليل، انظر: المنصف عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 372. يعد موضوع الذات الإلهية من مباحث علم الكلام في الفكر الإسلامي، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 236. وبالنسبة إلى موضوع الذات وصفاتها، فإنها شغلت مكانًا أساسيًا في الفكر الإسلامي المبكّر، من أيام جهم بن صفوان (توفي 745م) كممثل للمدرسة الجبرية، حيث نفى جهم الصفات عن الله التي تشبّهه بمخلوقاته مثل: حيّ، عالم. أما المعتزلة فرأوا أنه لا وجود إلا لذات الله، والصفات مثل: قادر، عالم، هي عين الذات الإلهية ولا شيء غيرها، أي الله قادر بذاته لا بقدرة، عالم بذاته لا بعلم، انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج 2، ص 142، 201. كما جاء في معتقدات الصابئة الحرانيين بأن للعالم صانعًا فاطرًا حكيمًا، منزهًا عن العيوب والنواقص. انظر: خلف علي الخلف وقصي مسلط الهويدي، الحرانيون السومريون، في أصول ومعتقدات العشائر الزراعية في الجزيرة والفرات، (جدار للثقافة والنشر، مالمو – السويد/ الإسكندرية – مصر، الطبعة الأولى، 2021)، ص 189.

لذا، فإن وَصْف الجلّي للمعنى بالقديم والحي والدائم، لا يعني إثبات صفات زائدة للذات المفارقة، وإنما صفات الله هي عين ذاته، كما ذهب عبد اللطيف ابراهيم في شروحه على كتاب الأصيفر. انظر: محمد بن شعبة الحرّاني، الأُصَيفر، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 205، ومحمد بن علي الجِلّي، الرسالة النعمانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 303.

(137) ظهرت الذات مرة بصورة شيخ، ومرة بصورة شاب راكب على أسد، ومرة بصورة طفل، انظر: محمد بن علي الجِلّي، حاوي الأسرار، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 159، و: (المؤلف مجهول)، الأسس، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 56 – 57.

(138) عدّ الله مناقشة الخلق النوراني لأمره المتمثل في إنزالهم من السماوات إلى الأرض بمنزلة معصية له، لينتهي بنا الأمر مسجونين في الأبدان الطينية، انظر: المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف، ص 25 – 26، و: ميمون الطبراني، الدلائل في المسائل، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 140.

(139) يظهر المعنى (يرمز للمعنى بحرف العين، من علي) بذاته سبعة ظهورات ذاتية، من هابيل إلى علي، وأحيانا يُغيّب المعنى الاسم ويظهر على صورته (ظهور إفراج)، كما في حالة الخِضر وأذدشير والإسكندر الكبير وأئمة الشيعة (الاثني عشرية) في سطر الإمامة، من الحسن بن علي (الإمام الثاني) إلى الحسن العسكري (الحادي عشر)، انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 194 – 209، و: ميمون الطبراني، وصية الجلّي لأبي سعيد، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 44، و: علي بن عيسى الجسري، رسالة التوحيد، ص 59. أما بخصوص الظهور الفلسفي للذات الإلهية في أرسطو، والاسم في أفلاطون، والباب في سقراط، فهو غير موجود في رسالة الخصيبي، وإنما في الرسالة الجوهرية الكلبية للطبراني، انظر: ميمون الطبراني، الرسالة الجوهرية الكلبية، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 36. وموجود في رسالة اختلاف العالمين أيضًا. انظر: محمد بن شعبة الحرّاني، رسالة اختلاف العالمين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 291 - 292. وربما يعكس سموّ منزلة أرسطو، مقارنة بأفلاطون، موقف الفكر الإسلامي الوسيط عمومًا من الفلسفة اليونانية بوضعه التاج الفلسفي على رأس أرسطو. انظر: نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص 22.

(140) أورد عدد من الكتّاب الإسلاميين، في معرض حديثهم عن معتقدات النصيرية، وجود عقيدة الحلول؛ أي حلول الله في عليّ أو الأئمة، انظر المنصف عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 258 – 259، و: برهان الدين البقاعي، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ص 80، و: محمد بن احمد سفاريني، لوامع الأنوار البهية، ج 1، ص 83، و: شاه عبد العزيز الدهلوي، مختصر التحفة الاثني عشرية، ص 15، و: الجرجاني، التعريفات، ص 310. يشير ذلك إلى فهم

تفويض (delegation)[141]، بل نحن أمام حالة وهمية غير واقعية (Docetic)[142]. وفي هذه الحالة، فإن الإمام عليّ عند النصيرية، ليس هو عليّ التاريخي في الحقيقة، بمعنى أنه ليس كائنًا بشريًا، وإنّما صورة بشرية تتصل من خلالها الذّات الإلهية بالبشر[143]، كما اتصلت بالخلق النوراني في الماضي (قبل الهبطة إلى العالم البشري)، مُبدّلةً عديد صورها، فيصبح من العبث الحديث عن عجز أو موت أو خسارة أو أي صفة بشرية تخص الإمام، بل كلها أوهام تخدع عامة البشر، لا العارفين الموحدين، الذين فهموا كنه هذه الصورة التي أبدت الخوارق في كل ظهور.

الاسم أو الحجاب

هو أوّل ما اخترعته الذات الإلهية من نورها[144] وسَمَّتْهُ الله، وأنحلته صفاتها وأسماءها، ظاهر الاسم نبوّة ورسالة، وباطنه الله[145]، وله ظهورات ذاتية ومَثَلية[146]. هذا الاسم قديم، أي إنّ أصله قديم، وهو نور الذات الإلهية، فالاسم (وهو خالق كل شيء) قديم بالنسبة إلى خَلْقِه، ومُحدَث (الاسم) بعد ظهوره من

سطحي للعقيدة النصيرية، لأن عليّ هو اسم للصورة المرئية التي تجلّت بها الذات الإلهية، وشهدها البشر في الحقبة (القبّة عند النصيرية) المحمديّة. انظر: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 227.

(141) أهل التفويض هم فرقة من الشيعة يعتقدون بأنّ الله فوّض مقاليد ملكه إلى عليّ، وهذا غير موجود في الأدب النصيري، فالنصيرية تعتقد بأن الذات الإلهية فوضت الاسم بالخلق والتكوين. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 80.

(142) من Docetism (ظاهرة وهمية كما شُرحت سابقًا). انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 81 – 84، فالصورة البشرية التي أظهرتها الذات الإلهية هي فقط لحاجة الخلق ولا حقيقة بشرية لها، بل لا يُقال لها صورة أصلًا، أي هي محض وهم لا أكثر، فالقول ببشرية الصورة يعني جعل الله (كذّات) من جنس خلقه وهذا كفر محض، انظر: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 241، 223، و: محمد بن شعبة الحرّاني، الأُصَيفر، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 198. والصورة المرئية التي يظهر بها المعنى هي ذاتية دائمًا، أما القول إن الصورة المرئية هي روح الميم (يرمز للاسم بحرف الميم، من محمد)، كما أورده الطبراني في حديث يرجع إلى محمد بن نصير، فهذا خطأ جوهري مُكرَّر، انظر: ميمون الطبراني، الرد على المرتد، سلسلة التراث العلوي، رقم 11، ص 120 – 121، و: ميمون الطبراني، الرسالة الجوهرية الكلبية، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 34، لأن الصورة المرئية هي تجلّي للذات الإلهية (هذه الصورة ليست كل الذات ولا الذات غيرها)، بينما باطن الاسم من نور الذات الإلهية وليس الذات، وظاهر الاسم (الصورة المحمدية) هو من نور الاسم. وقد تجاوز المهلهلي (كان معاصرًا للطبراني) هذا الخطأ في الرسالة البغدادية بطريقة المناورة. انظر: محمد بن محمد المهلهلي، الرسالة البغدادية، سلسلة التراث العلوي، رقم 11، ص 391 – 392.

(143) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 132.

(144) ورد في كتاب الهفت والأظلّة أن أول شيء خلقه الله هو النور الظلّي، وليس الاسم، مما يدل بوضوح على تغيّر مقالة الغلاة في الأدب النصيري، انظر: المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف، ص 16 – 17.

(145) الرسالة النعمانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 303. الله، كذات، هو المعنى (الذّات الإلهية)، والله (الاسم) هو المُختَرَع الأول من نور الذات الإلهية. انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 137.

(146) مقامات ذاتية للاسم تسعة: آدم، يعقوب، موسى، هارون، سليمان، عيسى، عبدا لله بن عبد المطلب، محمد، محمد المهدي بن الحسن العسكري؛ أي لم يُزلها المعنى، من آدم إلى مُحمّد، انتهاءً بمحمد بن الحسن العسكري (القائم المنتظر)، وظهورات مثلية، منها الخِضر والإسكندر وأزدشير. وفي الفترة الإسلامية فقط ظهر الاسم بالباب (ظهور مزاج)، انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 58 – 68، و: ميمون الطبراني، وصية الجلّي لأبي سعيد، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 44، و: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 21.

هذا النور[147]. هذا الاسم، وإن تعدّدت ظهوراته، فهو واحد[148] في حقيقته، لذا يمكن القول إنّ وراء كل ظهورات الاسم يوجد الواحد وهو محمّد[149].

(147) ميمون الطبراني، وصية الجلّي لأبي سعيد، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 42 – 43.

(148) بينما المعنى يدعى أحد، وفي سفر يتزيرا اليهودي، يُدعى الخالق أحد، ehad – ha. انظر: – Y. Friedman, The Nusayri Alawis, p 95.

(149) يجب ألا ننسى حقيقة أن الفرقة النصيرية نشأت في الحقبة المحمدية.

الباب

خُلق الباب من نور الاسم، ورتبة الأبواب أعلى مراتب **العالم النوراني الكبير**(150)، ثم أصبح الباب العنصر الثالث للثالوث في النصوص النصيرية المتقدمة. جميع الأبواب، من جبرائيل إلى محمد بن نصير(151)، هم أشخاص سلمان الفارسي. في القبة المحمدية فقط، الله (الاسم) شرّف الباب بالظهور فيه(152). ابن نصير اسم وباب في الوقت نفسه في زمن الحسن العسكري(153)، ومع غيبة الحسن العسكري غاب الباب، وبقي ابن نصير اسمًا بعد غيبة محمد المهدي(154).

المعنى	الاسم	الباب
علي (ظهور ذاتي)	محمد	سلمان
⬇	⬇	⬇
الحسن العسكري (ظهور إفراج)	محمد بن الحسن المهدي محمد بن نصير (ظهور مزاج)	محمد بن نصير
غيبة المهدي	محمد بن نصير	

الجدول (1) الذي يخص المدة الإسلامية، يوضح الظهور الذاتي، وظهور الإفراج، وظهور المزاج.

(150) في كتاب المراتب والدرج المذكور سابقًا، رتبة الأبواب هي أقرب المراتب إلى الله وتضم أربعمائة وليّ، موزعين على سبع درجات، أعلى هذه الدرجات وأقربها إلى الله درجة الأسماء التي تضم ثلاثين وليًّا وكلّهم واحد، وهو سلمان الفارسي، انظر: عبد الله بن معاوية، المراتب والدرج، ص 13. وإن اختلاف مقالة النصيرية في ما بعد عن محتوى المراتب والدرج، على الرغم من كون هذا الكتاب أساس مقالة الفرقة في ما يتعلق بالعالم النوراني، وحيث يصبح الباب (يرمز له بحرف السين، من سلمان) هو العنصر الثالث في اللاهوت، يشير بوضوح إلى إعادة إنتاج النص الغاليّ في الأدب النصيري، انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 77 – 78.

(151) جميع الأبواب واحد، لكن لا يقال عن الباب واحد، لأن الواحد تخص الاسم، وإنما وحدانية (المعنى يدعى أحد والاسم واحد والباب وحدانية). بالمناسبة فإن هذه التسميات والاشتقاقات اللغوية تبدو غريبة في الأدب النصيري، انظر: على سبيل المثال سبب تسمية آدم، المُفضّل بن عمر الجعفي، الهفت الشريف، ص 47.

(152) هذا الظهور يدعى ظهور مزاج. انظر: ميمون الطبراني، وصية الجلّي لأبي سعيد، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 44، و: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 21، و: ميمون الطبراني، الرسالة المرشدة، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 173.

(153) يلقب محمد بن نصير بأبي شعيب، لأنه تشعّب فيه الاسم والباب، هذه المنزلة الفريدة لمحمد بن نصير ترجع إلى كونه مؤسس الفرقة النصيرية التي يُنسب اسمها إليه بالطبع.

(154) افترض فريدمان بأن محمد المهدي هو باب، وهذا مستحيل في العقيدة النصيرية، لأنه يمكن للاسم أن يشرّف الباب بالظهور فيه، لا أن يصبح الاسم في مرتبة الباب. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 15. وبخصوص ظهور الاسم بالباب. انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 214 – 216، و: ميمون الطبراني، الرسالة المرشدة، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 173 – 180، و: المهلهلي، الرسالة المصرية، ص 387 - 390.

تجدر الإشارة إلى أن وجود صياغة محددة لعناصر اللاهوت الثلاثة في الرسالة الرستباشية، أو في «رسالة إيضاح المصباح الدّال على سبيل النجاح» المنسوبة إلى الجنّان الجنبلاني[155]، أستاذ (والد)[156] الخصيبي في العراق، يشير بوضوح إلى أن مفهوم الألوهية النصيري، المرتكز على مقالة الغلاة، قد صِيغَ في العراق بصورته النهائية، قبل انتقال الفرقة النصيرية إلى سورية[157].

خلق الكون

تتعدد المرويات[158] بخصوص المُفَوَّض إليه خلق العوالم الثلاثة في الأدب النصيري، وأولها **العالم النوراني الكبير**. إن فكرة وجود هذا العالم النوراني الهيراركي هي وليدة خيال عبد الله بن معاوية. وفي المقالة النصيرية، يُصبح هذا العالم المخلوق محكومًا مباشرة من الباب. وعلى الرغم من أن أولى مراتب هذا العالم هي مرتبة الأبواب، ففي كل ظهور لاهوتي، يظهر هذا العالم النوراني الكبير المؤلف من سبع مراتب، وكل مرتبة تمد المرتبة الأدنى بالنور. وبخصوص رتبة الأيتام، فكل يتيم يتولى مرتبة نورانية بحسب مرتبته. يبلغ عدد أشخاص العالم النوراني الكبير خمسة آلاف شخص.

ويتألف **العالم (الترابي) الصغير**[159] من سبع مراتب أيضًا، وهو غير موجود في كتاب المراتب والدرج، ولكننا نجد ذكرًا لمراتبه في الرسالة المفضلية[160]، ما يعني أنه من إبداع خيال الغلاة المُجنَّح، وتم تبنيه لاحقًا في أدب الفرقة. يبلغ عدد أشخاص هذا العالم مئة وتسعة عشر ألف شخص.

---

(155) الجنّان الجنبلاني، رسالة إيضاح المصباح الدّال على سبيل النجاح، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 276.

(156) الوالد هو الشيخ الذي يتخذه التلميذ كأستاذ لتعليمه الدين عند الفرقة النصيرية ويسمى أيضًا العمّ أو السيد.

(157) نختلف مع فريدمان في فرضيته أن اللاهوت النصيري (الثالوث) موجود منذ أيام الطبراني في كتاب المجموع (الدستور المؤلف من ست عشرة سورة يجب على التلميذ المبتدئ initiate حفظها)، ما يعكس تأثير البيئة المسيحية السورية، كما أنّ وجود اللاهوت بعناصره الثلاثة في الرسالة المفضلية (مصدر ما قبل نصيري) يتعارض مع فكرته في أن العنصر الثالث (الباب) قد أضافته النصيرية، ولم يكن موجودًا في نصوص الغلاة السابقين، وإن كنا نتفق معه في أن الصياغة الواضحة للثالوث النصيري ظهرت في مؤلفات مؤسسي الفرقة النصيرية، انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 226, 74. ، و: المُفضّل بن عمر الجعفي، الرسالة المُفضّلية، سلسلة التراث العلوي، رقم 6، ص 17 - 18.

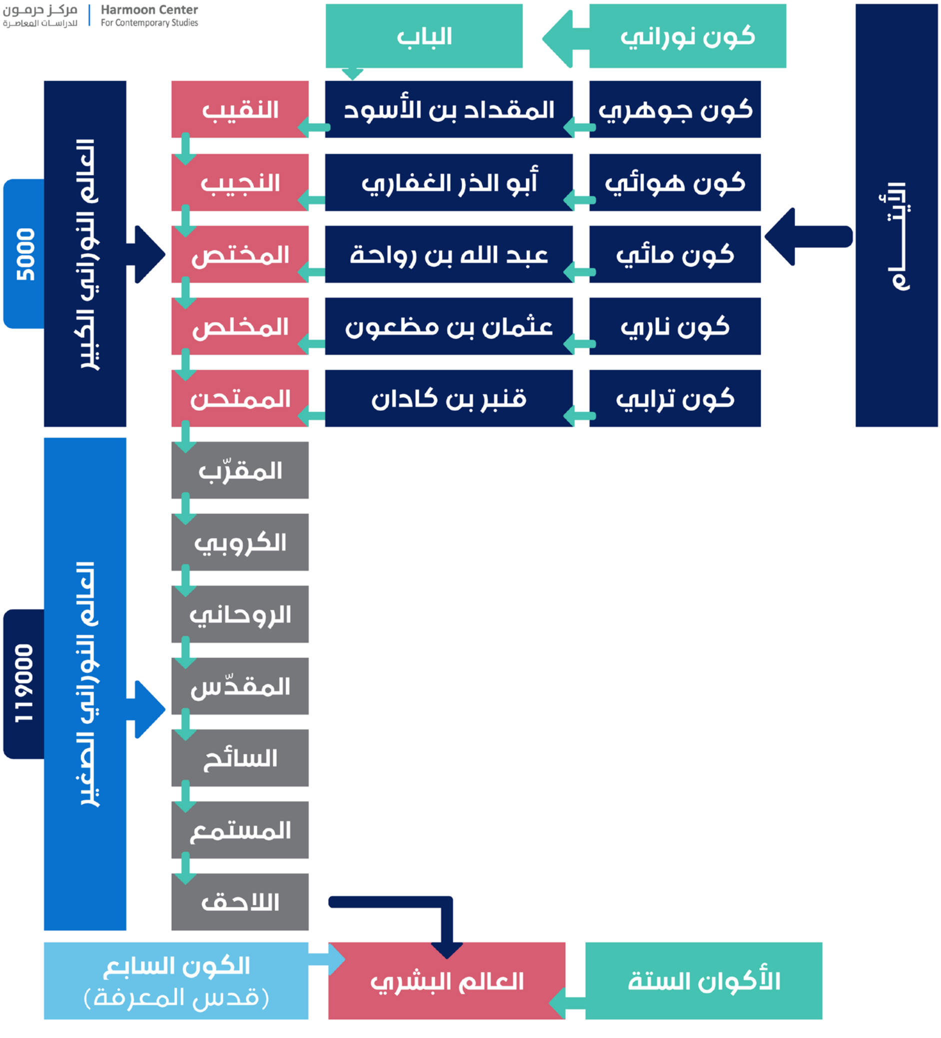
(158) يورد المهلهلي اختلاف وجهات نظر أهل التوحيد، ويرى أن خلق العالمَين (النوراني الكبير والنوراني الصغير) أنجزه الاسم بأمر من المعنى، وليس الباب، انظر: المهلهلي، الرسالة المصرية، ص 277 – 279. وبخصوص العالمَين ومراتبهما. انظر: الجنّان الجنبلاني، رسالة إيضاح المصباح الدّال على سبيل النجاح، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 273 – 278، و: محمد بن علي الجلّي، رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 277 – 281، و: S. Lyde, The Asian Mystery, PP 112, 135.

(159) نسبة إلى الكون السادس الترابي وهو قنبر، أما أشخاص هذا العالم فمنزهين عن الصفات البشرية، انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 33، و: المهلهلي، الرسالة المصرية، ص 502 – 503. افترض الخصيبي في رسالته أن العالم الصغير بشريٌّ، ويجري على أفراده ما يجري على البشر، ثم يصفو، انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 220 – 221، و: علي بن حمزة الحرّاني، حجة العارف، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 276. لكن محمد بن شعبة افترض أن هذه الصفات البشرية هي مجض أوهام، كما كانت الذات الإلهية تظهر بالشكل البشري، انظر: محمد بن شعبة الحرّاني، رسالة اختلاف العالمَين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 296، 303. إن تعدد الروايات واضطرابها سمة واضحة في الأدب النصيري.

(160) المُفضّل بن عمر الجعفي، الرسالة المُفضّلية، سلسلة التراث العلوي، رقم 6، ص 18.

أما **العالم البشري**، ويدعى عالم المزاج (البشر)، فيُستمد من الأكوان الستة (النوراني، الجوهري، الهوائي، المائي، الناري، الترابي) المقابلة للباب وأيتامه بالترتيب، ولكن هذا الخلق البشري يحتوي على قدس المعرفة، وهو الكون السابع الموجود عند المؤمنين (العارفين)[161].

(161) الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 260 – 262، و: محمد بن شعبة الحرّاني، رسالة اختلاف العالمين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 297.



الشكل (3). رسم توضيحي للعوالم النوراني الكبيروالترابي الصغيروالبشري.

العدل الإلهي

في محاولة صياغة مقالتها حول العدالة في هذا العالم، ورثت الفرقة النصيرية من الغلاة عقيدة تناسخ الأرواح (التقمّص)[162]، وذلك بخلاف الإسلام الرسمي الذي رفض اعتناق هذا المذهب -على الرغم من وجوده في القرآن[163]- بوصفه يتناقض مع يوم القيامة. كما يمكن الحديث عن المندائيين[164] وعن الهند[165] واليونان[166] كمصادر لدخول هذه العقيدة في تراث الغلاة.

امتازت الفرقة النصيرية عن الغلاة باعتناقها مبدأ التقمّص من دون إنكار يوم القيامة[167]. ومن اللافت أن مقالة الفرقة في تحقق العدل تلقائيًا عن طريق سريان مبدأ التقمّص في الطبيعة، يطابق الموقف السلبي[168] للفرقة النصيرية عبر تاريخها[169]، وانعدام طموحها السياسي مقارنة بفرقة باطنية أخرى هي الإسماعيلية التي أسست دولة الفاطميين طوال مئتي عام، إلى أن جاءت إلى السلطة (أو جاءت بها السلطة) بالمصادفة التاريخية في النصف الثاني من القرن العشرين، ولكن ليس على قاعدة دينية.

(162) افترض شوبنهاور أن عقيدة تناسخ الأرواح هي عقيدة كونية بدهية اعتنقها الجنس البشري كله، باستثناء اليهود، انظر: شوبنهاور، **الدين بوصفه ميتافيزيقا شعبية**، ص 44.

(163) «فلما عَتوا عما نُهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين» (الأعراف: 7، 166). «قل هل أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنهُ الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبدَ الطاغوتَ أولئك شرٌّ مكانًا وأضلُّ عن سواء السبيل» (المائدة: 5، 60).

(164) يؤمن المندائيون، كطائفة غنوصية عراقية موغلة في القدم، بخلود الروح، ولكن بشكل فريد، فالروح المغادرة للجسم اللحمي لا تعود إليه مطلقًا، بل تتابع رحلتها في العالم المثالي (مشوني كشطه). انظر: الليدي داروور، الصابئة المندائيون، ص 93، 110.

(165) في الديانة الغنوصية المانوية (نسبة إلى ماني المولود في بابل والمتوفى 277م) التي تأثر بها الغلاة، استعيرت فكرة تناسخ الأرواح من الهنود، انظر: M. Eliade, A history of religious ideas, Vol 2, pp 384, 387.

(166) تعد عقيدة تناسخ الأرواح من أهم عقائد ديانة فيثاغورس، انظر: B. Russell, the history of western philosophy, p 30.

(167) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 104.

(168) موقف الفرقة النصيرية السلبي تجاه الحدث السياسي يشابه موقف طائفة المندائيين الغنوصية في العراق، انظر: الليدي داروور، الصابئة المندائيون، ص 39.

(169) حتى منتصف القرن التاسع عشر، عند قيام حكومة إسماعيل خير بك المستقلة في الدريكيش (1854 – 1858 م). انظر: منير شحود، جبال الأغاني والأنين، ص 74 – 75، هامش 87.

ميز الخصيبي في رسالته "مذهب تناسخ الأرواح" بين خمس درجات تراتبية (هيراركية) من **التقمص**[170]:

الصفاء	انتقال الروح من جسد بشري إلى آخر، يمكن للمؤمن أن يصفو (يصبح نورانيًّا) بعد قميص (قالب) جسدي واحد وحتى ثمانين قميصًا كحد أقصى، أما الكافر فيتقلب في هذه القوالب البشرية قبل انتقال روحه إلى القالب الحيواني (المسوخية)
فسخ	مغادرة الروح الجسدَ البشري وحلول روح أخرى محلها
مسخ	انتقال الروح من جسد بشري إلى آخر حيواني
وسخ	انتقال الروح لتحل في أجساد الحشرات
رسخ	سكن الروح في المعادن والحجارة والخشب

(170) نعتقد بأن الترتيب الصحيح لدرجات التناسخ كما هو مبين أعلاه، موجود في شعر الخصيبي، لا في الرسالة الرستباشية. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 34 – 37، و: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 234 – 236. يوجد في كتاب المجموع (الدستور) سبع درجات للتقمص، ما يشير إلى عدم وجود رواية موحدة حول التقمص في النص النصيري. انظر: سليمان الأذني، الباكورة السليمانية، ص 10 – 11، و:
Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 106, 295. ، و:
M. Mossa, Extremist Shiites,The Ghulat Sects, pp 362 – 363.

لم تكتفِ الفرقة النصيرية بالتقمّص كوسيلة لإنفاذ العدل الإلهي[171]، بل اعتقدت أيضًا بوجود **يوم القيامة**[172] الذي يعكس المذهب الآخروي (Apocalyptic Doctrine)[173] للفرقة النصيرية الذي من علائمه رجعة المهدي محمد بن الحسن العسكري للانتقام النهائي من أعداء آل عليّ[174]. نظّر الخصيبي لهذه الرجعة المظفّرة بإسهاب في كتاب "الهداية الكبرى" شبه الإمامي[175]، أما في الأدب النصيري، فلا نجد سوى شذرات متفرقة[176] عن هذا اليوم الذي ينادي فيه محمد المهدي (الاسم)[177] بألوهية علي بن أبي طالب في ظهوره الملحمي[178].

ولنقارن يوم القيامة والجنة والنار عند النصيريين بمثلها عند الحرانيين. يقول ثابت بن قرة الحراني إن القيامة هي بعث النفوس الجاهلة من نوم الغفلة وإحيائها من موت الجهالة. أما الجنة فهي صعود الأرواح إلى عالم الأفلاك، حيث تُفتح لها أبواب السماوات وتدخل مع زمر الملائكة، بينما تقع جهنم تحت فلك القمر، حيث تبقى الأجسام فيها سائحة تنتقل من الكون إلى الفساد وتارة من الفساد إلى الكون بالتناسخ، فإذا فارقت النفس البدن وتحررت منه أصبحت نحلًا في الجو، فتكون سائحًا غير عائد إلى الأنسية ولا قابلًا للموت.[179]

---

(171) افترضت الفرقة النصيرية أن المسوخية وما يتبعها من درجات ليست سوى العذاب الأدنى، بينما العذاب الأكبر هو في الرجعة البيضاء والكرَّة الزهراء (يوم القيامة). انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 165 – 166، و: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 232 – 233، و: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 158. كما افترضت روايات أخرى أن العذاب الأدنى هو عذاب الرجعة (رجعة المهدي)، والعذاب الأكبر هو عذاب يوم القيامة، أي يوجد يوم رجعة ويوم قيامة. انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 39، و: أبو الفتح محمد بن جعفر، رسالة الفحص والبحث، ص 187.

(172) يسمى يوم القيامة بيوم الرجعة البيضاء والكرة الزهراء، وكذلك يوم الكشف. انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، **الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)**، ص 233، و: الجنّان الجنبلاني، **رسالة إيضاح المصباح الدّال على سبيل النجاح، سلسلة التراث العلوي**، رقم 1، ص 291 – 292، و: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، **شرح ديوان الخصيبي**، ص 367.

(173): Apocalyptic Doctrine المذهب الذي يمثل النهاية المروعة للعالم.

(174) بعكس النصيرية، لا تعد «الرجعة»، بخلاف «الغيبة»، مذهبًا دينيًا عند الإمامية، كما لا يعد ظهور المسيح الدجال عقيدة ملزمة عند السنة. انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 92 – 93.

(175) أخذت الشيعة الإمامية برواية الخصيبي (الملعون منهم) حول المهدي. انظر: جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية، ص 297 – 301، و: الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى، سلسلة التراث العلوي، رقم 7، ص 298 – 335.

(176) يمكن أن يُفهَم من ذلك أن الخصيبي أورد قصة المهدي، لذلك اختُصر الحديث عنه في أدب الفرقة النصيرية.

(177) يظهر محمد المهدي ثم علي بن أبي طالب، بعكس روايتي المنصف عبد الجليل وماتي موسى، انظر: المنصف عبد الجليل، الفرقة الهامشية في الإسلام، ص 531، و: M. Mossa, Extremist Shiites,The Ghulat Sects, p 370

(178) يظهر علي من عين الشمس وبيده ذو الفقار. انظر: المهلهي، الرسالة المصرية، ص 566 – 567، و: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 259. كما توجد رواية مختلفة رواها أبو الفتح (كان موجودًا عام 1074م)، وتقول إن «المعنى» يزيل «القائم - المهدي» ويظهر كمثل صورته (ظهور إفراج). انظر: أبو الفتح محمد بن جعفر، رسالة الفحص والبحث، ص 394 – 395. وكظاهرة متكررة، نلحظ تعدد الروايات التي تخص الموضوع الواحد الذي يُعدُّ سمة بارزة في الأدب النصيري.

(179) محمد عبد الحميد الحمد، التأثير الأرامي في الفكر العربي، (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ط 1، 1999)، ص 130 – 131.

التنسيب (Initiation)

ذكر الطبراني طقوس الإدخال (التنسيب) عند النصيرية في كتابه "الحاوي في علم الفتاوي"، مستندًا إلى كتابي "الموارد" و"الكافي للضد المنافي" لمحمد بن نصير النميري[180]. في هذه الطقوس يعمّد الذكور حصرًا[181]. خلقت طقوس الإدخال هذه رابطة روحية ذكورية بين أفراد الفرقة النصيرية متجاوزة بذلك رابطة الدم والخلفيات العشائرية والدينية. تمر طقوس التنسيب حاليًا بثلاث مراحل تفصل كل مرحلة عن الأخرى تسعة أشهر:

الخطبة: يتم التعرف إلى الشخص الذي سيُنسب[182]، ويُلقَّن البراءة من أعداء علي[183]. ويحدد عمّ أو سيد (المرشد الروحي) للتلميذ.

التعليق: يلقن السيد تلميذَه السر الإلهي: عين، ميم، سين (علي، محمد، سلمان).

السماع: في هذه المرحلة الأخيرة، يُكلف التلميذ من سيده بكتابة الدستور[184] وحفظه.

وثمة بعض التشابه بين طقوس التنسيب إلى دين النصيرية وطقوس الدخول في دين صابئة حران أيضًا، فعند التنسيب إلى دين الصابئة يجمع رئيس الكهنة كل الأحداث الذين يودون سماع السر في الصباح الباكر، فيُعرى أحدهم ويُدخله كاهنان والعصابة على عينيه، ويمشي القهقرى إلى بيت رئيس الكهنة في المعبد، فيدخل ويغلق الباب، حيث المجامر تدخن بأنواع البخور والعطرة.

يقول رئيس الكهنة الصابئي: **أتريد أن تدخل فتسمع ملائكتنا؟ يجيب الحَدَث بـ نعم. ثم يقول رئيس الكهنة: إن أقمت على ديني وحفظت سري، فإن رأسك يظل بين أصحابك عاليًا وإكليلك ثابتًا. ويخاطب رئيس الكهنة كفيل الصبي: أتكفل أنت إقامته على ديني وحفظ سري؟ فيجيب الكفيل بنعم. ثم تجري بعض الطقوس التي منها ذبح ديك عند رقبة اليافع، كنوع من الافتداء به وتحذيره من الذبح إن هتك السر. بعدئذٍ يُسمع الكاهن الأكبر السر لليافع. لكن ثمة سر خاص بالرجال وآخر بالنساء وبعدد الألفاظ والحروف نفسه عند الصابئة بخلاف النصيريين.[185] فالمشابهة هنا تتعلق بالحفاظ على السر، ووجود الكفيل، وذبح الأضاحي، والتلقين.**

(180) ميمون الطبراني، الحاوي في علم الفتاوى، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 49، 53.

(181) بخلاف الإسماعيلية، لا يوجد نساء في مجالس التنسيب النصيرية. انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 211.

(182) يسمى طقس التعرف إلى الشخص الذي سينَسب (التلميذ) « شرب السار»، حيث يشرب التلميذ الخمر وفي حال عدم توفره يحل محله عصير العنب أو منقوع الزبيب. انظر: ميمون الطبراني، الحاوي في علم الفتاوى، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 53 – 54، 74.

(183) في هذه المرحلة ذكر الطبراني عادة وضع النعال على رأس المنتسب، انظر: ميمون الطبراني، الحاوي في علم الفتاوى، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 54. والملفت أن هذه العادة استمرت إلى القرن التاسع عشر. انظر: سليمان الأذني، الباكورة السليمانية، ص 2 – 3. ولا توجد هذه العادة في الوقت الحاضر.

(184) يتألف الدستور الحالي من ست عشرة سورة، كان مؤلفًا في الأصل من خمس سور، انظر: ابراهيم عبد اللطيف مرهج، شرح ديوان الخصيبي، ص 598.

(185) محمد عبد الحميد الحمد، التأثير الأرامي في الفكر العربي، ص 30 – 31. و: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج 4، ص 260، 303 - 306.

المفهوم الباطني لأركان الإسلام

الفرقة النصيرية هي فرقة إسلامية شيعية غاليّة، ومقالتها الباطنية تقوم على تشخيص كل ما في الكون. لا يشمل التأويل الباطني العبادات فقط والقرآن ذاته أيضًا. فشخص القرآن (باطنه) هو محمد الذي أنزل القرآن ونطق به[186]، لذا فإن النص القرآني هو نص مقدس عند النصيرية، ولكن وراء كلام القرآن الظاهري يوجد المعنى الباطني الذي يفسر العقيدة النصيرية[187]. وعلاوة على تأويل النص القرآني، توجد قراءة مختلفة لبعض الكلمات[188]، أو وضع الكلمة المناسبة التي حذفها قصدًا أعداء عليّ كما يعتقد النصيريون[189]. كما ظهر الإله (الذات الإلهية) في صورة شخص[190]، وكذلك الاسم والباب والعالَمَين الكبير والصغير، لذا لا تستقيم العبادات من دون معرفة أشخاصها؛ أي المعنى الباطني لها. هنا يقيم النصيري في عباداته الباطنية علاقة اتصال مع العالم المثالي Ideal World عبر رموز (أشخاص) هذا العالم الذي يحنّ حنينًا مؤبدًا للعودة إليه.

شرح الجلي في كتاب باطن الصلاة[191] المعنى الباطني للصيغة الإسلامية **للشهادة** المتضمنة في الآذان. أما بخصوص اقتصار المصادر الخارجية[192] على ذكر الصيغة الثلاثية للشهادة[193] عند الفرقة النصيرية

---

(186) محمد بن علي الجِلّي، **باطن الصلاة، سلسلة التراث العلوي**، رقم 2، ص 240.

(187) كما في تفسير سورة يوسف، حيث يوسف هو المعنى (ظهور ذاتي)، ويعقوب هو الاسم (ظهور ذاتي). انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 197 – 201.

(188) في سورة الكهف مثلًا، بدل كلمة كلبهم، تُقرأ كاليهم، أي حافظهم. هذه القراءة المختلفة التي أوردها المهلهلي (قرن 11م) في الرسالة المصرية، تتوافق بشكل صادم مع دراسة محمد المسيّح النقدية بخصوص احتمالات القراءات المختلفة لكلمات القرآن، خصوصًا أن التنقيط جاء في مرحلة لاحقة على المصاحف الأولى الخالية من التنقيط والتشكيل والتهميز. لذلك كلمة كلبهم في سورة الكهف تُقرأ كَاليهم أي حارسهم، وهذا يتفق مع الأصل التاريخي المسيحي لقصة شباب أفسوس التي لا يوجد فيها كلب، وتحولت إلى قصة من سرديات النص القرآني. انظر: (**الكهف**: 18، 17)، و: محمد المسّيح، **مخطوطات القرآن، مدخل لدراسة المخطوطات القديمة**، ص 166 – 170، 52 – 53، و: المهلهلي، **الرسالة المصرية**، ص 604. تختلف رواية المهلهلي عن الجلّي بحيث يصبح الكالي (الحارس) هو «الباب». انظر: محمد بن علي الجِلّي، **الرسالة النعمانية، سلسلة التراث العلوي**، رقم 2، ص 306.

(189) كما في سورة الزخرف، هو في الأرض إمام، وليس إلهًا. انظر: «**هو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إلهٌ وهو الحكيم العليم**» (**الزخرف**: 43، 84)

(190) المهلهلي، **الرسالة المصرية**، ص 289. ينتمي هؤلاء الأشخاص ذوي المراتب المتدرجة إلى العالم المثالي.

(191) «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله»، هي شهادة الباب (سلمان) المخلوق من «الاسم» بأمر من «الذات الإلهية»، وكاد أن ينسب الألوهية إلى الاسم، بنفي مشاركة الاسم للمعنى في التأله، وشهادة أن محمد هو اسم الله (كذات إلهية) وحجابه. انظر: محمد بن علي الجِلّي، **باطن الصلاة، سلسلة التراث العلوي**، رقم 2، ص 233 - 234، 246 - 247.

(192) ورد ذكر هذه الشهادة عند ابن تيمية، وفي مصادر الإسلام السني بمناسبة التمرد النصيري في جبلة عام 1317م.
انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 133.

(193) تؤمن الفرقة النصيرية بالشريعة المحمدية التي نسخت كل الشرائع قبلها. انظر: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 243.

بأن لا إله إلا علي[194] ولا حجاب إلا محمد[195] ولا باب إلا سلمان، فإن إغفال ذكر هذه الصيغة في الأدب النصيري، يرجع إلى كونها موضوعًا بدهيًا يتكرر في استهلال أي مؤلف نصيري[196]، ويُنطق بها في المناسبات الدينية للفرقة.

ويتصل النصيري بالله من خلال **الصلاة**[197] بأوقاتها الخمسة[198] التي تبدأ بالظهر[199] وتنتهي بالفجر، والرقم خمسة مرده إلى ظهور الاسم (الميم) الذي هو باطن الصلاة، في القبة (الحقبة الزمنية) المحمدية من خلال خمسة أشخاص: محمد، فاطر[200]، الحسن، الحسين، المحسن. يبلغ عدد ركعات الصلاة 51 ركعة وتنقسم إلى17 ركعة فرضًا[201] و34 ركعة نافلة[202]. كما هو موضح في الجدول أدناه (2).

(194) محمد بن نصير النميري، الأكوار النورانية والأدوار الروحانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 114 – 115، و: المؤلف مجهول، الدستور، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 14 – 15، و: محمد بن علي الجِلّي، رسالة البيان لأهل العقول والأذهان، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 274.

(195) ميمون الطبراني، الرسالة الجوهرية الكلبية، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 37.

(196) على سبيل المثال لا الحصر، انظر: محمد بن علي الجِلّي، باطن الصلاة، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 219 – 220.

(197) يتصل النصيري بالله (المعنى) عن طريق محمد فقط الذي هو شخص (باطن) الصلاة. انظر: محمد بن علي الجِلّي، باطن الصلاة، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 237. يؤدي النصيري صلاته وهو يمشي أو جالسًا (لا ركوعًا أو سجودًا جسديًا في الصلاة) لا فرق، ومن المهم أن نشير إلى أن غياب المساجد كليًا من حياة النصيريين في عزلتهم الجبلية المبكرة ليس مرده إلى الظرف الاجتماعي برأينا، بل يأتي من باب تأكيد هوياتي، تابعت الفرقة من خلاله خط السلف الغاليّ، وهو يتمثل في تمزيق الخيط الواهي الذي يربطها بالإسلام الأرثوذكسي، فلا حاجة إلى هذا البناء الرسمي (المسجد)، ويكتفي الموحد النصيري بمعرفة طبيعته الباطنية. انظر: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 110، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 142.، وتعد ظاهرة بناء المساجد في المناطق العلوية/ النصيرية ظاهرة حديثة نسبيًا وتعود إلى القرن التاسع عشر الميلادي، ولا تحظى بأدنى اهتمام من الاتجاه الأرثوذكسي النصيري (فقط من باب التقية)، وهذا الاتجاه هو الذي يعبر بالفعل عن هوية الفرقة تاريخيًا، بينما ينال المزار (غابة صغيرة يتوسطها ضريح ولي) كل احترام، بوصفه بقعة مقدسة مختلفة عما حولها.

(198) لا وجود لنافلة صلاة الضحى عند النصيرية بوصفها من بدع الخليفة عمر. انظر: محمد بن علي الجِلّي، باطن الصلاة، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 271، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 136 – 137. . تتباين مواقف أهل السنة من صلاة الضحى (يمتد وقت صلاة الضحى خلال الفترة التي تلي طلوع الشمس بدقائق حتى الزوال، بوصفها سنّة غير راتبة (أحيانًا تُقام وأحيانًا لا، على مذهب الحنابلة) أو عدم عدّها سنة. انظر: محمد محمد، صلاة الضحى، فضلها – أحكامها – حكمة مشروعيتها، ص 18 –23، 27.

(199) «باطن» صلاة الظهر هو محمد، ومن الغريب أن يرى الجلي أنه لا رأي مخالف في عد صلاة الظهر هي أولى الصلوات، مع أن الإسلام الرسمي يختلف معه. انظر: محمد بن علي الجِلّي، باطن الصلاة، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 225.

(200) هي فاطمة فقط في نظر البشر المتوهمين، حيث لا يمكن في اللاهوت إلصاق صفة الأنوثة (المعبرة عن الدونية) بالأنوار الإلهية، فالنساء مذمومات بالعموم بحسب الطبراني. انظر: ميمون الطبراني، الدلائل في المسائل، **سلسلة التراث العلوي**، رقم 3، ص 124 – 125. وقد أشرنا إلى الخوف من النساء سابقًا (الجينوفوبيا Gynophobia).

(201) أشخاص الفرض، هم أشخاص «الميم» عدا المحسن، عدد ركعات الفروض 17،

(202) أشخاص النوافل، موزعين بين آل محمد، وآل جعفر وآل عبد المطلب، فبعض شخصيات النوافل هذه لا وجود لها تاريخيًا بحسب الباحث رواء علي. انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 250. وذكر إسحاق الأحمر في كتاب «باطن التكليف» وفي كتاب «الصلاة» روايةً مختلفة عن أشخاص الصلاة. انظر: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 113 – 114.

الصلاة	شخص الفرض	ركعات الفرض 71	أشخاص الفرض	ركعات النافلة 43
الظهر	محمد	4	محمد، فاطر، الحسن، الحسين	8
العصر	فاطر	4	محمد، فاطر، الحسن، الحسين	8
المغرب	الحسن	3	محمد، فاطر، الحسن	4
العشاء	الحسين	4	محمد، فاطر، الحسن، الحسين	21
الفجر	المحسن	2	محمد، فاطر	2

الجدول (2)

ويكون **الصيام** في شهر رمضان، أول شهور السنة عند النصيرية[203]. «شخص» أو «باطن» شهر رمضان هو عبد الله بن عبد المطلب[204] والد النبي محمد. وقد ميز الخصيبي في رسالته بين أشخاص أيام رمضان (ذكورًا) وأشخاص ليالي رمضان (إناثًا)[205].

لا يمكن الحديث في النص النصيري عن مبدأ تشريعي واضح بخصوص **الزكاة**[206]، بل رُكّز على مفهومها الباطني الذي هو فرض، أي التزام العارف بنقل علم التوحيد إلى الأقل درجة منه[207]. في الوقت الحالي، فإن المال الذي يدفعه أبناء الفرقة في أعيادهم الدينية يعد نفقة لا زكاة، وتُسمى زكاة كتعبير دارج وحسب، وهي تُقدَّم للمشايخ[208] لقاء تنفيذهم طقوس الأعياد، وقد أصبحت عُرفًا ولا علاقة له بالأساس المعنوي (اللامادي) لفكرة الزكاة.

(203) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 19.

(204) وفي رواية أخرى، فإن «باطن» شهر رمضان هو أبو طالب. انظر: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 177.

(205) الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 265 – 275. من الأمثلة على عدم الدقة التاريخية في النص النصيري، كما أشار رواء علي، وجود بلال بن رباح في جماعة النقباء الإثني عشر، وهذا الخبر لا صحة له بافتراض أن المذكور من المهاجرين، بينما جميع النقباء من الأنصار (الأوس والخزرج). انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، رواء علي (محققًا)، ص 185، و: البلاذري، أنساب الأشراف، ج 1، ص 293.

(206) باستثناء حديث مقتضب رواه محمد بن سنان مرفوعًا إلى جعفر الصادق، يُفهم منه أن نسبة الزكاة (0.25 %)، أي 25 وحدة نقدية لكل 1000 وحدة نقد. انظر: الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 173.

(207) الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 170.

(208) في ظروف الجهل والعزلة، تمكنت فئة من الأذكياء الذين عرفوا القراءة والكتابة وامتلاك المعرفة الدينية، من استغلال هذه الظروف للتحكم في العامة واستغلالهم في الأغلب الأعم من الحالات، بما في ذلك امتلاك الأراضي كزكاة تقدَّم لهم أو لرؤية شاهدوها في أحلامهم.

في كتابه «إيضاح المصباح»، يتحدث الجنّان عن ضرورة ربط الظاهر بالباطن عند أداء فريضة **الحج**[209]، بينما ينحصر حديث ابن شعبة (تلميذ الخصيبي) في كتابه «حقائق أسرار الدين» على المعنى الباطني للحج[210]. وبالفعل كما ذهب فريدمان، فقد استُبدلت الكعبة الباطنية بالكعبة المادية[211].

الأعياد النصيرية

أقر مؤسسو الفرقة النصيرية تقويمًا زمنيًا (calendar) جديدًا يخص الفرقة وحدها[212] ويحوي أعيادها وطقوسها، واللافت أن جميع هذه هي الأعياد أعياد فرح لا مكان للحزن فيها. أسهمت هذه الطقوس والأعياد في رسم ملامح الهوية النصيرية تاريخيًا. واستعرض المنتجب العاني في شعره الأعياد التي ذكرها الطبراني في كتابه مجموع الأعياد[213].

عيد الفطر هو أول الأعياد النصيرية، في الأول من شوال، شخص هذا العيد هو محمد[214]، وليس فاطر (فاطمة) كما ذهب فريدمان[215]. المعنى الباطني لعيد الفطر هو تحليل محمّد لكل ما حرمه عبد الله بن عبد المطلب، وهو "شخص" شهر رمضان. ويجيء **عيد الأضحى** في العاشر من ذي الحجة وحتى الثالث عشر منه. "شخص" هذا العيد (المعنى الباطني له) هو محمد المهدي (الإمام المنتظر)، وظهوره يوم القيامة للانتقام من جميع الكفار[216].

ويحل **عيد الغدير** في الثامن عشر من ذي الحجة. عند الشيعة هو اليوم الذي عقد فيه النبي محمد الإمامة لعلي من بعده، وعند النصيرية هو يوم نداء[217] محمد (الاسم) وجهره بألوهية علي (المعنى). ويكون

---

(209) الجنّان الجنبلاني، رسالة إيضاح المصباح الدّال على سبيل النجاح، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 265 – 266. الجنّان هو أستاذ الخصيبي، في هذه المرحلة كان الخطاب موجهًا لجذب الشيعة إلى الحلقات الباطنية التي ترأسها تلامذة ابن نصير في العراق، فكان طالب العلم يمر من التقصير إلى التفويض إلى التوحيد. انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 111.

(210) الحسن بن شعبة، حقائق أسرار الدين، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 173 – 176.

(211) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p142.

(212) تُرتب أشهر السنة القمرية عند النصيرية، بخلاف السنة العربية ذات التقويم القمري، كالآتي: رمضان، شوّال، ذي القعدة، ذي الحجة، محرّم، صفر، ربيع الأول، ربيع الثاني، جمادى الأول، جمادى الثاني، رجب، شعبان. انظر: ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 19 – 20، و: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 265 – 268.

(213) في كتابه مجموع الأعياد، يصنف الطبراني الأعياد النصيرية بين عربية وفارسية، ومعيار التصنيف فيه خلط وعدم دقة. انظر: ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 5 – 11، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 154. بينما صنَّف المنتجب العاني الذي اعتمد على كتاب الطبراني، الأعياد إلى ثمانية عربية، وأربعة فارسية، واستند إلى نوع التقويم كمعيار، فوضع الأعياد ذات التواريخ القمرية في فئة مستقلة (الأعياد العربية)، ووضع الأعياد ذات التواريخ الشمسية في فئة الأعياد الفارسية. انظر: هاشم عثمان، ديوان المنتجب العاني، ص 98 – 102.

(214) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 21 – 24.

(215) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 155.

(216) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 25 – 28.

(217) محمد بن علي الجِلّي، رسالة الأندية، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 330. بينما يرى الطبراني هذا اليوم يومَ دعوة، ويفرقه عن يوم النداء. انظر: ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 63 – 64. إن أسلوب الوضوح والدقة عند الجلّي لا نجده

موعد **عيد المباهلة** في الحادي والعشرين من ذي الحجة (المباهلة، لغويًا، هي اجتماع القوم والدعاء لاستنزال لعنة الله على الظالم فيهم[218]). الحدث التاريخي ذو الصلة هو المناظرة التي تمت بين النبي محمد ونصارى نجران، واقتناع النصارى بالطبيعة الإلهية لمحمد وعلي بعد رؤيتهم **المعجزات** منهما[219].

ويحل **عيد الفراش** في التاسع والعشرين من ذي الحجة. الحدث التاريخي ذو الصلة هو افتداء علي النبي محمد، حين نام في فراشه في أثناء هجرة النبي من مكة إلى المدينة[220]، يمكن إجراء طقس هذا العيد في الليل أو النهار[221]. ويأتي **عيد عاشوراء** في العاشر من محرّم. وهو يوم مقتل الحسين بن علي عند الشيعة، ويمثل عند النصيرية ظهور المعنى (الذات الإلهية) بمثل صورة الحسين، وإظهار الغيبة بأن ألقى شبهه[222] على حنظلة الشبامي الذي افتُدي بعدو الشيعة عمر بن الخطاب. وهو عيد فرح وابتهاج عند العلويين[223]، وتعني الزيارة هنا الدعاء والإقرار بتوحيد الله[224]، بخلاف زيارة الشيعة المادية لضريح الحسين.

وفي التاسع من ربيع الأول يحل **عيد مقتل دلام (عيد التاسع)**[225]. وهو كسائر أعياد النصيرية يوم فرح وسرور، وقد أظهرت الشيعة الإمامية الاحتفال في هذا اليوم أيام الحكم الصفوي، بحسب فريدمان[226]. وفي الخامس عشر من شهر شعبان يكون **عيد ليلة النصف من شعبان**، وهو آخر أعياد السنة الخصيبية، وباطن (شخص) هذه الليلة فاطمة الزهراء، وفي هذه الليلة يوجد ثلاث زيارات (أدعية) ليلية[227].

عند تلميذه الطبراني.

(218) https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/لهاب/

(219) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 85 – 88، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 156 – 157.

(220) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 97 – 106.

(221) ميمون الطبراني، الحاوي في علم الفتاوى، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 63، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 157 – 158.

(222) الحسين بن حمدان الخصيبي، فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 55. في الظهور المثلي للمعنى فقط يُلقي شبهه، أما في الظهور الذاتي للمعنى، كما في حال علي بن أبي طالب الذي أظهر الغيبة على يد عبد الرحمن بن ملجم الذي يعد من أوليات مراتب العالم الصغير (المقربون)، من درجة المختبرين. انظر: المهلهي، الرسالة المصرية، ص 495. الفجوة بين الحدث الميثولوجي النصيري والواقعة التاريخية صادمة: تاريخيًا، قتل آلُ علي ابنَ ملجم بطريقة قاسية، مخالفين وصيته، انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى 2، ص 167 – 168، و: العسقلاني، لسان الميزان، ج 5، ص 141.

(223) ميمون الطبراني، **مجموع الأعياد**، ص 107 – 110.

(224) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 124 – 126. بخصوص كلمة الزيارة، فهي تحمل مدلولين، ماديًا والمقصود بالزيارة هنا زيارة المَزار الذي يضم ضريح وليّ من أولياء الله. بينما يُقصد بالزيارة مدلولًا معنويًا هو الدعاء. الأمر ذاته في ما يخص كلمة قبّة التي تدل على البناء المادي نصف البيضوي الذي يزينّ المزار (الزيارة)، كما تدل القبة في الخطاب النصيري، كحالة قسر لغوي، على الحقبة الزمنية التي تجلت فيها الذات الإلهية، كالقبة الإبراهيمية، والقبة الموسوية، وهذه القبة الأخيرة (المحمدية).

(225) لقب تحقيري للخليفة عمر الذي يمثل أصل الشرور في الكون (إبليس). هنا تبتعد النصيرية عن الموقف السياسي الشيعي في عداء مغتصبي حق علي في الخلافة، فموقف النصيرية عقائدي بحت، حيث الإمام علي هو تجلٍ للذات الإلهية في القبة (الحقبة) الإسلامية المحمدية، والله (كذات) ليس له ند أو ضد، وإنما يُظهر العجز، وهو القادر، من باب امتحان البشر. وإن كل من يُظهر عداوة للإمام يكرر عصيان إبليس لله في الماضي، فالتاريخ يكرر نفسه هنا، ولكن العارفين الموحدين الموالين لعلي سيتابعون رحلة خلاصهم من العالم المادي والصعود إلى العالم النوراني، حتى قبل ظهور المهدي وإعلانه نهاية التاريخ.

(226) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 159.

(227) ميمون الطبراني، **مجموع الأعياد**، ص 154 – 164.

ويأتي **عيد المهرجان (عيد السادس عشر)**[228] في السادس عشر من تشرين الأول/ أكتوبر، وهو أول الأعياد الفارسية. في هذا اليوم من كل سنة كانت الذات الإلهية تظهر في القبة (الحقبة) الفارسية[229]. وفي الرابع والعشرين أو الخامس والعشرين من كانون الأول[230] موعد **عيد ليلة الميلاد.** وفيه أظهر عيسى (الاسم = محمد) الولادة والنطق.

وفي عيد **السابع عشر من آذار/ مارس**[231]، **يوم النيروز**، حدثت معجزة محمد بن نصير بإحياء وليّ في الصين مات من ألف عام[232]. وثمة **عيد النيروز في الرابع من نيسان/ أبريل**[233]، (يُحتفل بهذا العيد في السابع عشر من نيسان/ أبريل بحسب التقويم الغربي، وهو اليوم الأول في السنة الفارسية[234]، ففي هذا اليوم من كل سنة كانت الذات الإلهية تُبدي ظهورها الثاني في القبة الفارسية. ومن شعر المنتجب نلاحظ بأن الرابع من نيسان/ أبريل هو قرين السابع عشر من آذار/ مارس (النيروز الأصلي)، وكأننا بصدد إحياء مناسبتين متعاقبتين تتعلقان بالحدث نفسه وهو النيروز (النوروز).[235] وأخيرًا يوجد **عيد الخميس الكبير** الذي ذكره الطبراني[236] ولم يذكره المنتجب، وموعده يوم الخميس قبل العشاء الأخير للمسيح[237].

---

(228) بخصوص الأعياد الفارسية فهي تخص مناسبات جرت في فارس، أما إدراج عيد الميلاد المسيحي ضمن الأعياد الفارسية، فربما بسبب مشابهة تقويمه للتقويم الشمسي المعتمد للأعياد الفارسية.

(229) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 10، 202.

(230) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 175. وبينما تحتفل النصيرية بعيد ليلة ميلاد المسيح (إظهار الولادة) بوصفه عيدًا نصيريًا، لا يوجد احتفال بإظهار ولادة محمد، وربما بسبب التأثير المسيحي في مجتمع النصيرية بعد الهجرة إلى مناطق سورية الشمالية الغربية. بينما يفسر الطبراني احتفاء النصيريين بميلاد المسيح بأن زمان (دور) عيسى هو دور كشف، بينما (دور) محمد هو دور ستر، انظر: ميمون الطبراني، الحاوي في علم الفتاوى، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 64.

(231) عدّ الطبراني أن السابع عشر هو من باب التقليد، أما في الواقع فهو نزول الشمس في برج الحمل، انظر: ميمون الطبراني، الحاوي في علم الفتاوى، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 62 – 63.

(232) محمد بن نصير النميري، الأكوار النورانية والأدوار الروحانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 98 – 103، و: ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 180 – 187.

(233) في هذا اليوم أحيا حزقيال آلافًا من بني إسرائيل برش الماء عليهم. انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 61 – 62.

(234) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 188 – 189.

(235) يعتقد كمال شاهين أن تحديد الخصيبي عيد النوروز في الرابع من نيسان/ أبريل هو أن رأس السنة في حرّان (إحدى مراكز الدعوة النصيرية) كان في أول نيسان/ أبريل، أما الفرق الطفيف (أربعة أيام) فيعود إلى غياب الدقة في التقاويم المستخدمة، انظر: كمال شاهين، لماذا يحتفل العلويون بعيد النوروز، مقال منشور في موقع رصيف 22، 8 أيلول/ سبتمبر 2023، شوهد في 25 آذار/ مارس 2024، HTTP://SURL.LI/TKBZM

(236) ميمون الطبراني، مجموع الأعياد، ص 212.

(237) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 168,172.

الأعيـــاد النصـــيرية

الفطر	1	شوال	التقويم القمري
الأضحى	10 – 13	ذي الحجة	التقويم القمري
الغدير	18	ذي الحجة	التقويم القمري
المباهلة	21	ذي الحجة	التقويم القمري
الفراش	29	ذي الحجة	التقويم القمري
عاشوراء	10	محرّم	التقويم القمري
مقتل دلام	9	ربيع الأول	التقويم القمري
ليلة النصف من شعبان	15	شعبان	التقويم القمري
المهرجان	16	تشرين الأول	التقويم الشمسي
ليلة الميلاد	24-25	كانون الأول	التقويم الشمسي
السابع عشر من آذار	17	آذار	التقويم الشمسي
النيروز	4	نيسان	التقويم الشمسي

مركز حرمون للدراسات المعاصرة | Harmoon Center For Contemporary Studies

الشكل (4). تلخيص الأعياد ذات التقويم القمري والشمسي

المؤثرات الخارجية في الدين النصيري

من الصعوبة بمكان الحديث عن طابع فلسفي في المقالة التأسيسية للنصيرية[238]، ولكننا نجد بالفعل **نصًا فلسفيًا يونانيًا (أفلوطينيًا)** بامتياز في بعض صفحات كتاب «الأصيفر» لمحمد بن شعبة الحراني، فالذات الإلهية أبدعت العقل الفعال[239] (الاسم)، ومن العقل الفعال ظهرت النفس الكلية (الباب)، ومن النفس الكلية فاضت العقول والنفوس السماوية والأرضية[240]. وفي كتاب «الأصيفر» أسلوب فلسفي واضح يؤشر إلى ظهور اتجاه فلسفي نخبوي يمكن عدّ أفكار **العماد الغساني** امتدادًا له[241] في الأدب النصيري في مرحلة ما بعد الطور التأسيسي، من دون أن يعني ذلك هيمنة الخطاب الفلسفي على المؤلفات اللاحقة للفرقة[242]. فالتأثير الفلسفي اليوناني في العقيدة النصيرية غير مباشر وغير مهيمن، وظهر بصورة أكثر وضوحًا في مرحلة متأخرة من تكوين اللاهوت النصيري.

---

(238) انتهت الفترة التأسيسية للفرقة بوفاة الطبراني (1034م)، ولا نتفق مع فريدمان في أن كتابات الطبراني تعكس معرفته الواسعة بالفلسفة اليونانية، انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 40.، وعلى العموم، يفتقر الأدب النصيري إلى ملكة التفكير الفلسفي مقارنة بالفكر الديني الإسماعيلي، انظر: M. Mossa, Extremist Shiites,The Ghulat Sects, pp 313 – 314.، ومقارنة بكتابات إخوان الصفاء أيضًا. انظر: فراس السواح، طريق إخوان الصفاء، ص 15، 45 – 47.
وبخصوص الفكر الإسماعيلي الفلسفي، يمكن مقارنة الأسلوب الفلسفي في كتابات السجستاني (توفي، 970م) وحميد الدين الكرماني (توفي، 1021م)، وهما من أهم فلاسفة الإسماعيلية، بكتابات الفترة التأسيسية للفرقة النصيرية. انظر: أحمد محمد جاد، أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية، ص 48، 59، 79 – 80، 143 – 144، 148 - 149. هذا التفوّق الإسماعيلي يمكن تتبع ملامحه في فرادة التجربة الإسماعيلية ونجاحها الباهر في اقتسام السيادة على العالم الإسلامي لأكثر من قرنين (الدولة الفاطمية).

(239) نظرية الفيض الإسلامية ذات تلاوين مختلفة، فعند الفارابي تنتقل رتبة العقل الفعال من كونه أول الفيوضات عن الله، ليصبح هو العقل العاشر المدبّر لعالم تحت القمر (العالم الطبيعي). انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج 4، ص 132، و: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 86، و: أحمد محمد جاد، أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية، ص 97.

(240) محمد بن شعبة الحرّاني، الأُصِيفر، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 206.

(241) عماد الدين الغساني (أحمد قرفيص) يرد على مسائل شيخ نصيري (نصر بن معالي الخرقي) سنة 1202م، هذا النص، وعلى الرغم من قصره، يتسم بوضوح الأسلوب الفلسفي، والتأثر الواضح بأرسطو ومقولاته العشر، كما يتضمن خطابًا أخلاقيًا رفيع المستوى يعكس السمات الشخصية والروحية لأحد أهم رموز الفرقة النصيرية الموحدة. انظر: عماد الدين الغساني، مسائل نصر بن معالي الخرقي، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 178 - 196.

(242) لا يوجد أسلوب فلسفي في مناظرة يوسف الرداد، حيث يتحدث عن رأي الفلاسفة كطرف آخر مقابل. انظر: يوسف الردّاد، مناظرة الشيخ العجوز الردّاد، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 227.



الشكل (5). تلخيص نظرية الفيض الأفلوطينية في النص النصيري.

ويعتقد يارون فريدمان بأن **التأثير اليهودي** في الديانة النصيرية ليس مباشرًا، إنما كان عن طريق الفلسفة اليونانية التي تأثرت بها العقيدتان النصيرية واليهودية. وفي هذه الملاءمة، يقارن فريدمان بين تقديس أحفاد الملك داود وتقديس آل البيت[243]. ثم إن بعض العبارات العرفانية في سفر يتسيرا اليهودي ربما وجدت طريقها إلى العقيدة النصيرية عن طريق التواصل بين الغلاة والمتصوفة اليهود في العراق. وأورد فريدمان ملاحظة مهمة بخصوص التشابه بين التحريم اليهودي والنصيري لبعض اللحوم، كما هو موجود في كتاب الأسس[244]. ونجد بعض هذه التحريمات عند الحرانيين، فهم لا يأكلون الجزور (الإبل) وكل ما له أسنان في اللحيين، كالخنزير والكلب والحمار، ومن الطيور لا يأكلون الحمام، وكل ما له مخلب، ومنهم من حرّم السمك بحسب البيروني[245]. أما القرابين فهي من ذكور البقر والغنم والماعز، ومن الطيور التي ليس لها مخلب[246].

وتأثر النصيريون **بالديانة المسيحية** انطلاقًا من كون الدين النصيري توحيديًا وتوفيقيًا Syncretism ومتعدد المصادر، ولو أن التأثير الإسلامي في لاهوتهم هو الأبرز. فقد تبنى النصيريون وجهة النظر الإسلامية الواردة في القرآن حول أن المسيح لم يُصلب، ولكن «شُبِّه لهم». ورفع اللاهوت النصيري المسيح إلى مرتبة «الاسم»، كالنبي محمد، وعدّ أن ظهور المسيح كان لإثبات ألوهية المعنى وليس من أجل افتداء البشرية.

---

(243) يارون فريدمان، العلويون النصيريون الهوية والمعتقدات، مدخل في تاريخ أقلية رائدة، إبراهيم قيس جركس (مترجمًا)، (سطور للنشر والتوزيع، ط 1، بغداد، 2023)، ص 342.

(244) Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 105. 116 و: المؤلف مجهول، الأسس، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص.

(245) خلف على الخلف وقصي مسلط الهويدي، الحرانيون السومريون، في أصول ومعتقدات العشائر الزراعية في الجزيرة والفرات، (جدار للثقافة والنشر، مالمو – السويد/ الإسكندرية – مصر، الطبعة الأولى، 2021)، ص 189.

(246) محمد عبد الحميد الحمد، التأثير الأرامي في الفكر العربي، ص 134.

ورأى الجلّي في «الرسالة المسيحية» أن تعميد المسيح يرمز إلى دخوله الدين (التنسيب Initiation) وتلقينه الديانة الباطنية(247).

وبرأي فريدمان، فإن الهدف من توطين المسيحية وأسلمتها (تشييع نسطوريوس) ليس إضافة عناصر لاهوتية مسيحية إلى النصيرية، إنما تشجيع النساطرة على الدخول في العقيدة النصيرية(248). ويستبعد فريدمان أن يكون النصيريون محض «فرقة مسيحية ضالة» كما أشار هنري لامينس في أواخر القرن التاسع عشر، وقد ارتبط رأي لامينس في هذه الفترة بقدوم البعثات التبشيرية اليسوعية ومحاولات تنصير العلويين(249).

لا يتضمن الدين النصيري عقائد مسيحية واضحة، واقتصر التأثير المسيحي على استخدام بعض المصطلحات المسيحية في الطقوس النصيرية(250). لكن يمكن الحديث عن تأثير مسيحي بارز على الحياة الاجتماعية للفرقة النصيرية، من خلال توطين أو مشاركة النصيرية لبعض الأعياد الشعبية المسيحية أو ذات الطبيعة الوثنية - المسيحية(251)، فضلًا عن توقير الشخصيات المسيحية المقدسة، وفي مقدمتهم مار إلياس (القديس إلياس)، الذي أصبح الخضر(252) إسلاميًا وحظي بمنزلة متفردة عند سكان الجبال الشمالية الغربية من سورية(253).

ومع أنّ الخِضر هو أحد الظهورات المَثَلية للذات الإلهية في العقيدة النصيرية، فإن المجتمع النصيري

(247) محمد بن علي الجِلّي، الرسالة المسيحية، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 288 – 300.

(248) في الرسالة المسيحية يستشهد الجلي بأقوال تشبه أقوال نسطوريوس (كان بطريرك القسطنطينية، توفي 451م بعد حرمانه من مجمع أفسوس 431 م). انظر: محمد بن علي الجِلّي، الرسالة المسيحية، سلسلة التراث العلوي، رقم 2، ص 294، 296 – 297. هذه الأقوال تنتمي إلى مايسمى» الأناجيل المسلمة» بحسب طريف خالدي، وتُعد أناجيل منحولة (Apocryphal Gospels) انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 227 – 228. و: الحسن بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، سلسلة التراث العلوي، رقم 5، ص 307 - 316. ونعتقد أن المستوى الفكري البسيط للرسالة المسيحية للجلي خاصة، وللنص النصيري عامة، لا يمكن أن ينافس بأي حال الدعوة النسطورية ذات الميراث الثقافي الكبير التي وصلت إلى شرق آسيا. عام 1026 م، شهدت نصيبين (المعقل النسطوري ذو الشهرة العالمية) حوارًا ثقافيًا بين أسقف نسطوري ووزير مسلم، أوضح فيه الأسقف بشكل قاطع سيادة السريان الفكرية على العرب. انظر:

P. Jenkins, The Lost History Of Christianity, P 77. ، و: علي الخلف، قصي مسلط، الحرانيون السومريون، ص 46.

(249) Henri Lammens, Les nosairis furent-ils chretiens? Revue de L'Orient Chrestian, 1900, pp. 33 – 50.

(250) مثل استخدام كلمة قدّاس. انظر: ميمون الطبراني، الحاوي في علم الفتاوى، سلسلة التراث العلوي، رقم 3، ص 72. وشرب النبيذ كجزء طقسي عند الإدخال في الدين (التنسيب Initiation).

(251) عيد البربارة وعيد الميلاد 24 كانون الأول/ ديسمبر، والثاني هو من أهم أعياد الصابئة الحرانيين (عيد الانقلاب الشتوي أو إعادة ولادة السنة). انظر: خلف علي الخلف وقصي مسلط الهويدي، الحرانيون السومريون، ص 194 – 195، و: منير شحود، جبال الأغاني والأنين، ص 65 – 66. هامش 74،75، 77

(252) الخِضر هو الشفيع الزراعي (مار إلياس) للفلاحين المسيحيين المتحولين إلى الإسلام، وبعد الحروب الصليبية أصبح الخِضر يحمل ملامح حربية مستمدة من شخصية جاورجيوس (مار جرجس)، وتمثلت هذه السمات الحربية في الصورة الشائعة للخِضر وهو يطعن التنين. انظر: فراس السوّاح، أساطير الأولين، القصص القرآني ومتوازياته التوراتية، ص 134 - 141. من اللافت أن منح شخصية الخضر سمتها الحربية تزامن مع خلق الأسطورة الحربية لأهم الرموز النصيرية في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو المكزون السنجاري.

(253) حسني حدّاد، أساطير الخصب القديمة والمتقدات الشعبية في سورية، ص 41، 74.

الفلّاحي جعل الخِضر قدّيسه الأكثر شعبية[254]، وبخاصة النساء النصيريات اللواتي وجدن في زيارة مقام الخضر وقبور أولياء النصيرية والمقامات المسيحية المجاورة، المتبنَّاة علويًا، (النبي متى، النبي صالح، النبي يونس ..) فضاءهن الديني الذي حُرمن منه فقهيًا، ليتشكل نوع من التديّن الشعبي النسوي الذي خفف من غلواء ذكورية الديانة النصيرية، وعوَّض النساء عن حرمانهن من المشاركة في لاهوت العقيدة.

ويُعد **التأثير الفارسي** في النصيرية جزءًا من التأثير في الشيعة ككل، والشخصية الأهم بهذه الملاءمة هي شخصية سلمان الفارسي، وكان ذلك نتيجة للنهضة الفارسية داخل العالم الإسلامي في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين[255]، بما في ذلك وصول البويهيين إلى الحكم في بغداد. تزامنت هذه الأحداث مع تأسيس خطاب الفرقة النصيرية. لكن التأثير الفارسي في الوسط المحيط يعود إلى فترة ما قبل الفتح الإسلامي، ويمكن تتبع التأثير الفارسي في النص النصيري من خلال قداس الخمر[256] وتقديس اللغة الفارسية[257] وتقديس النار[258]، من دون أن يعني ذلك اعتناق النصيرية العقائد الزرادشتية، فلا يوجد ثنوية (Dualism) في النص النصيري.[259]

من جهة ثانية كان أبو عبد الله الجنّان الجنبلاني من أصول فارسية، واستخدم الطبراني في صلواته كلمات فارسية من رسائل كانت قد كُتبت باللغة الفارسية، لكن ذلك توقف بعد وفاته[260]، لأنه يخالف المبدأ الإسلامي العام بأن تكون الصلاة باللغة العربية. كما أن كتاب «أم الكتاب»، وهو أحد المصادر النصيرية، مكتوب باللغة الفارسية، أو النسخة المتوفرة منه على الأقل[261].

ومع أننا نجد في النص النصيري المُؤسِّس إدانة واضحة لمعتقدات صابئة حرّان في عبادة الكواكب[262]،

(254) كثيرًا ما نجد مزارات علوية بتسميات مسيحية، حافظ العلويون على منزلتها وقدسيتها، ربما بعد أن هاجر المسيحيون إلى مناطق أخرى وتركوها. وبالنسبة إلى مقامات الخضر، فغالبًا ما يزورها المسيحيون والعلويون معًا. على سبيل المثال، يوجد، في قرية عرامو بمنطقة صلنفة في ريف اللاذقية مقامان متجاوران للخضر وسميّه مار جرجس في غرفة واحدة.

(255) M. M. Bar – Asher, The Iranian component of the Nusayri religion, Iran 2003, (61), pp 217 – 227.
وفي هذه الفترة نظّم الفردوسي الشاهنامه باللغة الفارسية، ملحمة فارس القومية.

(256) باطن (شخص) الخمر، هو عبد النور، هذا الطقس فارسي الأصل، انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 231.

(257) يخاطب أبو ذر -بأمر من سلمان الفارسي- أهل المراتب النورانية باللغة الفارسية أولاً ثم العربية. انظر: محمد بن نصير النميري، الأكوار النورانية والأدوار الروحانية، سلسلة التراث العلوي، رقم 1، ص 202، كذلك أم الكتاب الذي يعد مصدرًا نصيريًا مكتوبًا في الأصل باللغة الفارسية. انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ص 81.

(258) تقديس النار هو عنصر زرادشتي واضح، وقد ظهر الله عند النصيرية بالنار، وخاطب الله موسى من النار. انظر: الحسين بن حمدان الخصيبي، فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 72 – 75. وحُرق ابن سبأ وأصحابه العشرة في النار، ليس من باب معاقبتهم، بل لتقديسهم (تعميدهم) بالنار المقدسة، وأُعيدوا إلى الحياة بعد أن صلى عليهم الإمام علي. انظر: الحسين بن حمدان الخَصيبيّ، الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية (العلوية)، ص 163 - 167.

(259) ثنائية الخير والشر، الصراع بين الله (أهورا مازدا) والشيطان (أهريمان). انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 232.

(260) الطبراني، مجموع الأعياد، ص 209.

(261) يارون فريدمان، العلويون النصيريون الهوية والمعتقدات، مدخل في تاريخ أقلية رائدة، ص 353.

(262) علي بن حمزة الحرّاني، حجة العارف في إثبات الحق على المباين والمخالف، سلسلة التراث العلوي، رقم 4، ص 259، و: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, p 85. في القرن الحادي عشر ميلادي دمرت سلالة بني نمير البدوية المعبدَ الوثني الأخير في حران. انظر: ميشيل تارديو، صابئة القرآن وصابئة حرّان، ص 15.

فلا يمكن أن نهمل مدى **تأثير صابئة حران** في العقيدة النصيرية[263]. ففي كتاب «المراتب والدرج» الذي يعود إلى الفترة ما قبل النصيرية، توجد أول إشارة إلى الكواكب والنجوم بوصفها أجسامًا نورانية لأشخاص العالم النوراني الكبير[264]، ربما كتأثير حرّاني من جملة تأثيرات ثقافية واسعة في أدب الغلاة المبكّر. لكن اللافت أن منزلة الشمس والقمر في العقيدة النصيرية التي ترجع إلى المصدر الغاليّ السابق، ظلت قضية ثانوية في النص النصيري حوالى تسعمئة سنة[265]، لتصبح، على نحو غريب، نقطة خلاف عقائدي حاد بين قادة الفرقة الروحيين في القرن السابع عشر الميلادي، ما أدى إلى انقسام الطائفة إلى فرقتين كلازية وحيدرية[266]. كما ذُكرت بعض التشابهات الطقسية بين النصيرية وصابئة حران في سياق هذا البحث.

(263) يرى فريدمان أن فرضية دوسو عن تأثير حران الكبير في العقائد النصيرية صعبة الإثبات، انظر: Y. Friedman, The Nusayri – Alawis, pp 85, 32.

(264) الشمس: نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، القمر: مصعب بن عمير، زحل: المقداد بن الأسود، المشتري: أبو ذر الغفاري، المريخ: أبو دجانة، الزهرة: سعد بن زرارة، عطارد: ملك بن التيهان. انظر: عبد الله بن معاوية، المراتب والدرج، ص 56، و: ابن معمار الصوفي، الجدول النوراني، ص 49، و: علي بن سلمان ماخوس، المختصر بنفي عبادة الشمس والقمر، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 361، و: محمد الأنطاكي الكلازي، الرسالة الشافية في الحقائق المخفية والدقائق العلية، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 416. تختلف أشخاص هذه الكواكب عند سليمان الأذني. انظر: انظر: سليمان الأذني، الباكورة السليمانية، ص 85 – 86.

(265) أي إن أشخاص الشمس والقمر ينتمون إلى العالم النوراني الكبير الذي يقع خارج الثالوث الإلهي (معنى، اسم، باب).

(266) في «الرسالة الشافية في الحقائق المخفية والدقائق العلية» لمحمد الأنطاكي الكلازي، يفترض أن اقتباس القمر لضوئه من الشمس (الوارد في المراتب والدرج) مخالف للحقيقة، فالقمر هو علي (المعنى) والشمس محمد (الاسم). انظر: محمد الأنطاكي الكلازي، الرسالة الشافية في الحقائق المخفية والدقائق العلية، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 415، 423، و: عبد الله بن معاوية، المراتب والدرج، ص 55 – 56، و: المؤلف مجهول، الفقه القمري، سلسلة التراث العلوي، رقم 9، ص 29 – 35. بينما يرى علي بن سلمان ماخوس أن كل خبر يدل على أن المعنى (الذات الإلهية) ظاهرًا في القمر هو قول مخالف لخط التوحيد الخصيبي. انظر: علي بن سلمان ماخوس، المختصر بنفي عبادة الشمس والقمر، سلسلة التراث العلوي، رقم 12، ص 386.

خاتمة

أُسست الفرقة النصيرية في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي من الخط الشيعي الإمامي (الإثني عشري)، امتدادًا لحركات الغلو الشيعي العراقية التي بدأت بالتبلور بوصفها اتجاهًا معارضًا للاتجاه الرسمي منذ أواخر القرن السابع الميلادي. وفي هذا السياق، أعاد دين الفرقة النصيرية إنتاج عقائد الغلاة الآخروية Eschatology، مثل التقمص والقيامة والرجعة المهدوية، وأفكارهم الغنوصية، مثل خلق العالم من وكلاء الله وهبوط الأرواح إلى العالم المادي وتناسخها في قوالب/ قمصان عدة لا يكون خلاصها إلا عن طريق العرفان (الغنوص).

بعد رحيل مؤسس الفرقة محمد بن نصير، أدت شخصية الخصيبي وكتاباته دورًا حيويًا في حياة الفرقة النصيرية، فإلى جانب دوره المهم في بلورة اتجاه الفرقة الباطني، من خلال رسالته (الرستباشية)، تكرس إخلاصه العميق لمحمد بن نصير ولرفاقه (الأبواب) المقربين من الأئمة في كتابه "الهداية الكبرى" شبه الإمامي. وشكّلت كتب الطبراني؛ مثل "الحاوي في علم الفتاوي" و"مجموع الأعياد"، الأساس التشريعي لطقوس الفرقة النصيرية، من أعياد وتنسيب وغيرها، حتى الوقت الراهن.

ومن المهم الإشارة إلى فرقة "الإسحاقية" التي عايشت نشوء الفرقة النصيرية وكانت الأقرب إليها عقائديًا، وقد عكس النص الباطني في حران -في فترة معاصرة لحياة الخصيبي- النزاهة الفكرية والتقدير لإسحاق الأحمر (مؤسس الإسحاقية)، ما يشير إلى المشترك الباطني للفرقتين. لكن الخلاف الأساس الذي تمحور حول بابية محمد بن نصير، قاد لاحقًا إلى تنافس مرير مع الخط الخصيبي الأرثوذكسي منذ أيام الطبراني.

وبقي تعدد الروايات واضطرابها سمة للأدب النصيري، مثل طبيعة أشخاص العالم الترابي الصغير الذين نصت «الرسالة الرستباشية» للخصيبي على بشريتهم، بينما رفضت «رسالة اختلاف العالمين» لمحمد بن شعبة الحراني هذا الرأي، وعدَّته وهمًا. وثمة سمة أخرى للأدب النصيري تتمثل في عدم الدقة التاريخية، كما في نسبة كتاب «الأسس» إلى النبي سليمان، ومن ثم ترجمة الإمام علي الرضا له من العبرية وحفظه غيبًا.

وبخلاف النص الإسماعيلي، كان الأثر الأفلوطيني غامضًا في النص الباطني للخصيبي وتلامذته، لكنه عاد وظهر بوضوح في كتاب «الأصيفر» لمحمد بن شعبة الحراني. ويوجد اتجاه فلسفي واضح في ردود العماد الغساني (الشيخ أحمد قرفيص) على مسائل نصر بن معالي الخرقي. ولم يُكتب لهذه العقلية الفلسفية الهيمنة على أدب الفرقة اللاحق الذي غرق في طابعه الغامض، على سبيل المثال، إضفاء قيم عددية على الأحرف الأبجدية[267]، ما عكس التدهور الاجتماعي للفرقة تاريخيًا.

وبسبب حركيات الدعوة غير الملائمة، خرجت الدعوة النصيرية من موطنها الأصلي العراق وانتشرت في سورية الشمالية الغربية. ونظرًا لجملة من الأسباب، أهمها غياب الطموح السياسي لقادتها المؤسسين،

(267) حامد حسن، المكزون السنجاري، ج 1، ص 34 – 39.

واختيار أنصارها معاقلهم الجبلية المنعزلة في سورية، واعتماد التقية أسلوبًا في التخفي في أوساط دينية معادية، واعتمادها نمط حياة فلاحي لا يضعها في منافسة حكام المدن والقلاع، حيث تتركز الصراعات والمطامع؛ فقد تمكنت الفرقة النصيرية من البقاء، لكن بثمن كبير تمثل في تقهقرها الاجتماعي والسياسي، حتى بدأت بالعودة إلى مسرح الأحداث في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وبعد حوالى عشرة قرون من العزلة.

وخلال رحلة الفرقة تعددت التأثيرات الخارجية في حياتها الاجتماعية وعقيدتها الدينية. وعلى الرغم من إدانة معتقد الصابئة في النص النصيري، فثمة تشابه لافت في طقوس التنسيب Initiation وغيرها بين الجماعتين. وتحولت عقيدة «شخصنة» الشمس والقمر التي نجد نظيرًا لها في معتقدات صابئة حران والحضارات السالفة، من قضية ثانوية في نص الغلاة إلى خلاف عقائدي حاد في القرن السابع عشر الميلادي الذي أفضى إلى انقسام الفرقة إلى اتجاهين رئيسين هما الكلازية والحيدرية.

وترك اختلاط النصيريين بالمسيحيين (السريان) في سورية بالغ الأثر في حياة الفرقة الاجتماعية، لكن الثالوث النصيري الهيراركي (المعنى، الاسم، الباب) كان قد صيغ في العراق، انطلاقًا من نص الغلاة، ولا علاقة له بظروف الهجرة إلى سورية والتأثّر بالثالوث المسيحي متساوي الأركان (الأب، الابن، الروح القدس). وكانت العقيدة الغنوصية المسيحية بخصوص الوهم المتعلق بصلب المسيح (Docetism) قد تسربت إلى القرآن، ثم وصلت إلى نص الغلاة الذي تبنّاه الأدب النصيري. أما التأثير المسيحي المباشر فكان بسبب التعايش الاجتماعي خلال مدة طويلة، أضيف خلالها «عيد الميلاد» و«الخميس الكبير» إلى روزنامة أعياد الفرقة النصيرية. ونشير هنا إلى أن موضوع التعايش والتأثير بين النصيريين والمسيحيين يحتاج إلى دراسة مستقلة.

ولا يوجد تأثير ملموس ومباشر لليهودية في اللاهوت النصيري، باستثناء ما يتعلق بتحريم بعض المصادر الحيوانية للطعام، بخلاف التأثير الفارسي المتمثل في احتفال الفرقة النصيرية بأعياد النيروز والمهرجان الفارسيين، ويقع هذا التأثير في إطار النهضة الفارسية الأدبية وسيادة البيت البويهي.

ومن الضروري الإشارة إلى استبعاد المرأة من التعليم الباطني عند الفرقة النصيرية، كونه يشير إلى حالة من الخوف من النساء Gynophobia يمكن تتبعها في أدب الغلاة السابق. لكن المرأة النصيرية وجدت في الديانة الشعبية، المتمحورة حول تقديس الأولياء، ما يملأ حياتها الروحية.

ما عرضناه في هذه الدراسة هو الدين النصيري التقليدي و«الأصلي»، ولا علاقة له بالاتجاهات الدينية الحديثة التي صاحبت عودة الفرقة إلى مسرح الحياة السياسية منذ بداية القرن التاسع عشر، ومحاولات إضفاء طابعٍ شيعي إثني عشري على عقيدتها الدينية، الأمر الذي لم يحقق أي نجاح يُذكر، كما محاولات تسنين الفرقة وتنصيرها. فالتيار الشيعي الذي يحاول التغلغل في الفرقة دونه كثير من محاولات الصد وعدم القبول، ويبدو كاتجاه مُقحم وخارجي ومفروض سياسيًا، بينما تأتي قوة الاتجاه الديني التقليدي الحالي من إرثه العقائدي والاجتماعي والطقوسي. وفي هذا الإطار يمكن عدّ استنتاج فريدمان حول سيادة الاتجاه الشيعي في النصيرية/ العلوية منذ بداية القرن العشرين غير دقيق، وربما يعود إلى علوّ صوته إعلاميًا، مقابل عدم رغبة التيار التقليدي في الظهور وانغلاقه[268].

(268) يارون فريدمان، العلويون النصيريون الهوية والمعتقدات، مدخل في تاريخ أقلية رائدة، ص 357.

ومن أهم الإضافات التي جاءت بها الدراسة وضع ترجمة تاريخية دقيقة للقادة المؤسسين للفرقة النصيرية، وعرض دين الفرقة النصيرية بطريقة مبسّطة، مستعينين بالجداول والمخططات التوضيحية عند الضرورة. وإن طريقة مقاربة الموضوع والتقصي التاريخي المقارن الذي اتبعناه قد أوصل بحثنا إلى نتائج مهمة سيجدها القارئ المتمعن في ثنايا هذا البحث الذي لم يسلم أيضًا من النواقص.

وقد وجدنا أن مقالة فرق الغلاة والمؤثرات الغنوصية كانت حاضرة منذ البدايات الأولى للخطاب الإسلامي، وبأن التأثير الفلسفي اليوناني في لاهوت الفرقة جاء -على العموم- متأخرًا وعن طريق المدرسة الحرانية، آل شعبة تحديدًا، وينطبق ذلك بصورة خاصة على نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة، مقارنة بما أحدثته هذه النظرية من تأثير في تفكير العلماء المسلمين، مثل الفارابي، والفرق الأخرى، وبخاصة الإسماعيلية. وإن كنا لا نستبعد أن يكون النصيريون قد عملوا على توطين نظرية الفيض في وقت مبكر لتلائم ثالوثهم، فلم يتضح تأثيرها قبل كتابات آل شعبة الحرانيين.

لقد نطقت الفرقة النصيرية بخطاب ديني فريد تمثَّل في إعادة إنتاج عقائد الغلاة الموروثة ذات الأصل الثقافي المتنوع في «دين» الفرقة النصيرية بطابعه التوفيقي. فهي ليست طريقة صوفية كما ذهب العلامة سليمان الأحمد[269]، وإن احتوت بعض السمات الصوفية في نصوصها اللاحقة التي تحتاج إلى دراسة مستقلة، لكنها أضحت بتيارها الأصيل، فرقة دينية متميزة بطقوسها وطبيعة نظرتها إلى عالم الوجود.

(269) محمد كرد علي، خطط الشام، ج 6، (مطبعة المفيد، دمشق 1928)، ص 268.

المراجع

مراجع عربية

- الأبطحي، محمد علي. **تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال للنجاشي**، ط 2، قم، مطبعة نكارش، 1996.
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**، محمد إبراهيم محققًا، بغداد، دار الكتاب العربي، 2007.
- ابن الأثير، عز الدين. **اللباب في تهذيب الأنساب**، بغداد، مكتبة المثنى، بلا.
- ابن الأثير، علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.
- ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم. **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، بلا.
- ابن العديم، الصاحب كمال الدين. **بغية الطلب في تاريخ حلب**، سهيل زكار محققًا ومقدمًا، بيروت، دار الفكر، 1988.
- ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، محمد نصر وعبد الرحمن عميرة محققَين، ط 3، بيروت، دار الجيل، 1996.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة بن خلدون وهي الجزء الأول من تاريخ بن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، خليل شحادة ضابطًا للمتن، سهيل زكار محققًا، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
- ابن خلكان، شمس الدين. **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**، إحسان عباس محققًا، بيروت، دار صادر، 1978.
- ابن داود الحلي، الحسن بن علي. **الرجال**، مكتبة الصندوق، بلا، 1963.
- ابن عمر الجعفي، المفضّل. **الهفت الشريف، من فضائل مولانا جعفر الصادق**، مصطفى غالب محققًا ومقدمًا، ط 2، لبنان، دار الأندلس، 1977.
- ابن معاوية، عبد الله. **المراتب والدرج مخطوط**.
- أبو موسى والشيخ موسى تقديم وتحقيق: **سلسلة التراث العلوي**، 12 مجلّدًا، لبنان، دار لأجل المعرفة،2007.

- الأذني، سليمان أفندي. **الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية**، بلا.

- الأسترابادي، ميرزا محمد بن علي. **منهج المقال في تنقيح أحوال الرجال**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 2017.

- آشتياني، عباس إقبال، **آل نوبخت**، علي هاشم الأسدي ناقلًا إلى العربية، مشهد، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، 2004.

- الأشعري، علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، محمد محي الدين عبد الحميد محققًا، بيروت، المكتبة العصرية، 1990.

- الأصفهاني، أبي الفرج. **مقاتل الطالبيين**، أحمد صقر محققًا، ط2، قم، مركز الشريف الرضي، 1995.

- أفلاطون. **محاورات أفلاطون أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون**، زكي نجيب محمود مترجمًا، المملكة المتحدة، هنداوي، 2022.

- أفلوطين. **تاسوعات**، فريد جبر مترجمًا، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1997.

- الأمين، محسن. **أعيان الشيعة**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1983.

- الأنطاكي، يحيى بن سعيد. **تاريخ الأنطاكي، المعروف بصلة تاريخ أوتيخا**، عمر عبد السلام تدمري محققًا، طرابلس، جروس برس، 1990.

- بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1940.

- بدوي، عبد الرحمن. **شخصيات قلقة في الإسلام**، ط2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964.

- بُرشريعتي، بروانة. **اضمحلال الإمبراطورية الساسانية وسقوطها، التحالف الساساني - الفرثي والفتح العربي لإيران**، أنيس عبد الخالق محمود مترجمًا، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

- برهييه، إيميل. **تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفلسفة الهلنستية والرومانية**، جورج طرابيشي مترجمًا، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1988.

- بروكلمان. **تاريخ الأدب العربي**، القاهرة، دار المعارف، بلا.

- بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

- البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق**، محمد محي الدين عبد الحميد محققًا، بيروت، المكتبة العصرية، 1995.

- البغدادي، محمد بن أحمد الكاتب. **تاريخ الأئمة**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي، 1985.

- البقاعي، برهان الدين. **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، عبد الرحمن الوكيل محققًا، بلا، 1952.

- البلاذري، أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**، سهيل زكار ورياض زركلي محققَين، بيروت، دار الفكر، 1996.

- تارديو، ميشيل. **صابئة القرآن وصابئة حرّان**، سلمان حرفوش مترجمًا، دمشق، دار الحصاد، 1999.

- جاد، أحمد محمد. **أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية**، الهاني للطباعة والنشر، 2004.

- الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، ابراهيم الآبياري محققًا، الريان للتراث، بلا.

- الجسري، علي بن عيسى. **رسالة التوحيد**، رواء علي محققًا، بلا، 2014.

- الجعفي، المفضل بن عمر. **الصراط**، المنصف بن عبد الجليل محققًا، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2005.

- الجعفي، المفضل بن عمر. الهفت والأظلة، عارف تامر محققًا ومقدمًا، بيروت، دار الهلال، بلا.

- جمال علي، رواء. **العقيدة النصيرية بين بني نمير وحرّان**، بلا، 2016.

- حامد محمد، محمد. **صلاة الضحى، فضلها – أحكامها – حكمة مشروعيتها**، إسكندرية، دار الإيمان، بلا.

- حبيب، س. **دراسة وشرح وتحقيق ديوان الخصيبي**، بيروت، الأعلمي للمطبوعات، 2001.

- حتّي، فيليب. **تاريخ سورية ولبنان وفلسطين**، ج 2، كمال اليازجي مترجمًا، جبرائيل جبور مراجعًا ومحررًا، بيروت، دار الثقافة، بلا.

- حدّاد، حسني. أساطير الخصب القديمة والمتقدات الشعبية في سورية، أحمد الهندي مترجمًا، حمص، دار الكندي، 1989.

- الحرّاني، محمد بن شعبة. **الأُصَيفِر**، رواء جمال علي محققًا، 2016.

- حسن، حامد. **المكزون السنجاري**، دار مجلة الثقافة، الجزء الأول، دمشق، 1970، ص 13 – 14.

- الحسني، الحارث بن علي. **تقريب مصطلحات المحدثين**، بلا.

- حسين، طه. **الفتنة الكبرى 2**، علي وبنوه، ط 13، القاهرة، دار المعارف، بلا.

- الحفني، عبد المنعم. **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية**، القاهرة، دار الرشاد، 1993.

- الحلي، الحسن بن يوسف. **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، جواد القيومي محققًا، نشر الفقاهة، قم، 1968.

- الحمد، محمد عبد الحميد. التأثير الأرامي في الفكر العربي، دمشق، دار الطليعة الجديدة، 1999.

- الحموي، ياقوت بن عبد الله. **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، 1977.

- الخصيبي، الحسين بن حمدان. **الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية العلوية**، رواء جمال علي محققًا، بلا، بلا، 2014.

- الخصيبي، الحسين بن حمدان. **الهداية الكبرى**، ط 4، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1991.

- الخصيبي، الحسين بن حمدان. **تاريخ النبي والأئمة ومعجزاتهم، المسمى ب: الهداية الكبرى**، مصطفى الخضر الحمصي محققًا، بيروت، الأعلمي للمطبوعات، 2007.

- الخصيبي، الحسين بن حمدان. **فقه الرسالة الرستباشية في أصول العقيدة النصيرية العلوية**، رواء جمال علي محققًا، بلا، بلا، 2015.

- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، عبد القادر عطا دارسًا ومحققًا، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.

- الخلف، خلف علي وقصي مسلط الهويدي. الحرانيون السومريون، في أصول ومعتقدات العشائر الزراعية في الجزيرة والفرات، السويد/ الإسكندرية، جدار للثقافة والنشر، مالمو، 2021.

- داروور، الليدي. **الصابئة المندائيون**، نعيم بدوي وغضبان رومي محققين، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1969.

- دفتري، فرهاد. **تاريخ الإسلام الشيعي**، سيف الدين القصير مترجمًا، بيروت، دار الساقي، 2017.

- الدهلوي، شاه عبد العزيز. **مختصر التحفة الإثني عشرية**، القاهرة، المكتبة السلفية، بلا.

- دوركهايم، إيميل. **الأشكال الأولية للحياة الدينية، المنظومة الطوطمية في أستراليا**، رندة بعث مترجمة،

قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

- دي بريمار، ألفريد لويس. **تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ**، عيسى محاسبي مترجمًا، بيروت، دار الساقي، 2009.

- الذَّهبيّ، محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، ط 11، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996.

- الذهبي، محمد بن أحمد. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.

- الرازي، فخر الدين. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982.

- الراضي، عبد الحميد. **شعر عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1976.

- **رسائل الحكمة**، أنور ياسين محققًا، مجلد1، سلسلة الحقيقة الصعبة 7، ط5، لبنان، دار لأجل المعرفة، 1986.

- الزركلي، خير الدين. **الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، بيروت، دار العلم للملايين، 2002.

- زكار، سهيل. **أخبار القرامطة في الأحساء- الشام- العراق- اليمن**، ط 2، دار حسان للطباعة والنشر، 1982.

- زكار، سهيل. **تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد**، ط3، بيروت، دار الفكر، 1979.

- زكار، سهيل. **الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية، مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية المشرق**، دمشق، دار الفكر، 1995.

- السبحاني، جعفر. **بحوث في الملل والنحل**، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 2007.

- السبحاني، جعفر. **كليّات في علم الرجال**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 2004.

- السفاريني، محمد بن أحمد. **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية**، ط 3، بيروت، المكتب الإسلامي، 1991.

- السواح، فراس. **الوجه الآخر للمسيح**، موقف يسوع من اليهود واليهودية وإله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، دمشق، دار علاء الدين، 2004.

- السوّاح، فراس. أساطير الأولين، القصص القرآني ومتوازياته التوراتية، ط2، دمشق، دار التكوين،

.2016

- السواح، فراس. **طريق إخوان الصفاء، المدخل إلى الغنوصية الإسلامية**، دمشق، دار علاء الدين، 2008.

- شحود، منير. **جبال الأغاني والأنين، ذكريات، الجزء الأول**، لندن، دار إي كتب، 2019.

- شلبي، أحمد. **أديان الهند الكبرى الهندوسية. الجينية. البوذية**، ط11، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 2000.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، ط 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

- شوبنهاور، آرثر. **الدين بوصفه ميتافيزيقا شعبية**، جلال العاطي ربي مترجمًا، بلا.

- الشيخ المفيد، محمد بن محمد. **المقنعة**، أصفهان، مؤسسة النشر الإسلامي، بلا.

- الصابي، الهلال بن المحسن. **الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**، عبد الستار أحمد فراج محققًا، مكتبة الأعيان، بلا.

- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.

- الطبراني، ميمون بن القاسم. **سبيل راحة الأرواح ودليل السرور والأفراح إلى فالق الأصباح، المعرف بمجموع الأعياد**، شتروتمان مصححًا، مجلة الإسلام، مجلد27، همبورغ، 1943-1944.

- الطبرسي، أحمد بن علي. **الاحتجاج**، منشورات الشريف الرضي، 1960.

- الطهراني، آقابرزك. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت، دار الأضواء،بلا.

- الطوسي، محمد بن الحسن. **الغيبة**، بيروت، منشورات الفجر، بلا.

- الطوسي، محمد بن الحسن. **الفهرست**، محمد صادق بحر العلوم مصححًا ومعلقًا، ط2، النجف، المطبعة الحيدرية، 1961.

- الطوسي، محمد بن الحسن. رجال الطوسي، قم، مؤسسة النشر، 1994.

- الطويل، محمد أمين غالب. **تاريخ العلويين**، بيروت، دار الأندلس، بلا.

- العاني، علي جابر. **تاريخ الطائفة النصيرية العلوية في العراق**، بغداد، دار المدينة المدورة للطباعة والنشر، 2019.

- عبد الجليل، المنصف. **الفرقة الهامشية في الإسلام**، بحث في تكوين السنّية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، تونس، المركز القومي البيداغوجي، 1999.

- عبد الجليل، المنصف. **الفرقة الهامشية في الإسلام، بحث في تكوين السنّية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها**، تونس، المركز القومي البيداغوجي، 1999.

- عبد السادة، رسول كاظم. **نشأة الخطّابية في الكوفة و أثرها في ترسيخ مباني الغلاة**، مؤسسة قصبة الياقوت، بلا، 2022.

- عبد السادة، رسول كاظم. **المفضّل بن عمر، سيرته العلمية ومسنده عند الإمامية**، ديوان الوقف الشيعي،أمانة مسجد الكوفة، 2015.

- عثمان، هاشم. **هل العلويون شيعة؟** بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1994.

- عثمان، هاشم. **ديوان المنتجب العاني**، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، 2002.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **لسان الميزان**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2002.

- العسكري، مرتضى. **عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى**، ط 6، بيروت، دار الزهراء، 1991.

- علي، جواد. **المهدي المنتظر عند الشيعة الإثني عشرية**، أبو العيد دودو مترجمًا، ط 2، كولونيا، منشورات الجمل، 2007.

- عويضة، كامل محمد. **أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993.

- الغضائري، أحمد بن الحسن. **الرجال لابن الغضائري**، النجف، دار الحديث، 2001.

- فرّوخ، عمر. **تاريخ الأدب العربي، الجزء الثالث، من مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني 1009 – 1517 م في المشرق**، ط 3، بلا، 1981.

- فريدمان، يارون. العلويون النصيريون الهوية والمعتقدات، مدخل في تاريخ أقلية رائدة، إبراهيم قيس جركس مترجمًا، بغداد، سطور للنشر والتوزيع، 2023.

- فريدمان، يارون. الحسين بن حمدان الخصيبي، ترجمة تاريخية لمؤسس الفرقة النصيريةالعلوية، عبد الرحمن كيلاني مترجمًا، 2011.

- فياض، عبد الله. **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري**، ط3، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986.

- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.

- **القرآن الكريم**.

- القمّي، سعد بن عبد الله الأشعري. **المقالات والفرق**، محمد جواد مشكور مصححًا ومقدمًا، ط2، إيران، مركز علمى وفرهنكي، 1941.

- كاهون، ليون. **رحلة إلى جبال العلويين عام 1878 م**، مها أحمد مترجمًا، سهيل زكار مقدمًا، ط 2، دمشق، التكوين للطباعة والنشر، 2004.

- كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية**، مؤسسة الرسالة، بلا.

- الكشي، محمد بن عمر. **رجال الكشي**، أحمد الحسيني محققًا، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 2009.

- الكعبي، عبد الحكيم. **الجزيرة الفراتية وديارها العربية، ديار بكر، ديار ربيعة، ديار مضر، دراسة في التاريخ الديني والسياسي والاجتماعي قبل الإسلام**، دمشق، دار صفحات، 2009.

- لويس، برنارد. الحشيشية الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، سهيل زكار مترجمًا، ط 2، دمشق، قتيبة للطباعة والنشر، 2006.

- المازندراني، محمد بن إسماعيل. **منتهى المقال في أحوال الرجال**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1995.

- المامقاني، عبد الله. **الفوائد الرجالية من تنقيح المقال في علم الرجال**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 2010.

- المجلسي، محمد باقر. **الوجيزة في علم الرجال**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995.

- المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1983.

- محمد بن جعفر، أبو الفتح. **رسالة الفحص والبحث**، مخطوط.

- مرهج، إبراهيم عبد اللطيف. شرح ديوان الخصيبي، دار الميزان، بلا.

- مرهج، إبراهيم عبد اللطيف. **شرح ديوان الشيخ محمد المنتجب الدين العاني**، إصدار 2015.

- مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية**، ط2، بيروت، دار الفارابي، 2008.

- المسعودي، علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، كمال حسن مرعي مراجعًا، بيروت، المكتبة

العصرية، 2005.

- مسكويه، أحمد بن محمد. **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.

- المسيّح، محمد. **مخطوطات القرآن، مدخل لدراسة المخطوطات القديمة**، Water Life Publishing، 2017.

- معايطة، قيس. **التقمّص بين الهندوسية والنصيرية والدروز وموقف العقيدة الإسلامية، دراسة مقارنة**، علوم الشريعة والقانون، مجلد44، العدد 2، 2017.

- منيمنة، حسن. **تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، مقاطعة فارس 945 - 1055**، الدار الجامعية، بلا، 1987.

- المهلهي، محمد بن محمد. **رسالة منهج العلم والبيان ونزهة السمع والعيان الرسالة المصرية**، مخطوط.

- النجاشي، أحمد بن علي. **رجال النجاشي**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي،1986.

- نجم، مصعب حمادي. **قلعة المرقب ودورها العسكري في عصر الحروب الصليبية**، آداب الرافدين، عدد 55، 2009.

- نصر الله، سعدون عباس. **دولة الأدارسة في المغرب**، العصر الذهبي 788 – 835 م، بيروت، دار النهضة العربية، 1987.

- النوبختي، الحسن بن موسى. **فرق الشيعة**، بيروت، منشورات الرضا، 2012.

- نيبور، كارستن. **رحلة إلى شبه الجزيرة العربية وإلى بلاد أخرى مجاورة لها**، عبير المنذر مترجمة، بيروت، الانتشار العربي، 2007.

- نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، نور الدين شريبه مترجمًا، ط 2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 2002.

- هاشم، عادل. **محمد بن سنان، بحث رجالي**، شبكة الفكر، بلا.

- هـ.لم، هاينس. **الغنوصية في الإسلام**، رائد الباش مترجمًا، ط2، بيروت، منشورات الجمل، 2010.

- وجدي، محمد فريد. **دائرة معارف القرن العشرين**، ط 3، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1971.

- يوناس، هانس. **الديانة الغنوصية**، صباح الدهيسي مترجمة، دمشق، مكتبة المهتدين، 2017.

- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، المجلد الربع، العلوم الناموسية الإلهية والشرعية الدينية، قم،

مكتب الإعلام الإسلامي، 1984.

- أبو زهرة، محمد. **محاضرات في النصرانية**، ط 4، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1983

مراجع أجنبية

- Eliade, Mircea, A history of religious ideas, volume 3, From Muhammad to the Age of Reforms, tanslated by Alf Hiltebeitel and Diane Apostolos - Cappadona, (the university of Chicago Press, Chicago, 1985).

- Eliade, Mircea: A history of religious ideas, volume 2, From Gautama Buddha to the triumph of Christianity, tanslated by Willard R. Trask, (the University of Chicago Press, Chicago, 1982).

- Friedman, Yaron, The Nusayri- Alawis, An introduction to the religion, history and identity of the leading minority in Syria, (Bril, Boston, 2010).

- Humphreys, Stephen: From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193 – 1260 (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1977).

- Jenkins, Philip, The Lost History Of Christinity,The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How It Died (HarperCollins e-books).

- Kennedy, Hugh, CRUSADER CASTLES, (Cambridge University Press, fourth printing, 2008).

- Lammens, Henri: Les nosairis furent-ils chretiens? Revue de L'Orient Chrestian, 1900.

- Lyde, Samuel: The Asian Mystery Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria, (London, 1860).

- M. M. Bar – Asher, The Iranian component of the Nusayri religion, Iran 41 (2003), pp 217 – 227.

- Mossa, Matti: Extremist Shiites, The Ghulat Sects, (Syracuse, New York, 1988).

- Russell, Bertrand, The history of western philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, (Simon and Schuster, New York, 1945).

- Toynbee, Arnold: A study of history, the one volume illustrated, London, Oxford university press, edition c, 1972

- Toynbee, Arnold: A study of history, volume I, London, Oxford university press, edition 2, 1935.

WWW.HARMOON.ORG

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مؤسسة بحثية علمية مستقلة غير ربحية، تدعم الابتكار النظري المؤسس على اشتقاق المعرفة من الواقع. وتهتم بقضايا الإنسان السوري الراهنة وبمستقبله، وبالصراع الدائر في سورية وآفاقه، وبسبل الانتقال إلى الدولة الوطنية الحديثة.
تنتج المؤسسة دراسات وأبحاثا سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية، وتنفذ مشاريع، وتقوم بنشاطات وتجري حوارات، وتطلق مبادرات، وتعمل لأن تكون ساحة للنقاش العمومي، مستندة إلى القيم المعاصرة للعقلانية والحرية والديمقراطية والعدالة، وحقوق الإنسان، وقيم المواطنة.

Harmoon Center for Contemporary Studies

Doha, Qatar:

Tel. (+974) 44 885 996

Istanbul, Turkey:

Tel. +90 (212) 813 32 17

Tel. +90 (212) 542 04 05 PO.Box: 34055